

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 20

PROLEGOMENA ZUR GESCHICHTE
DES ZEITBEGRIFFS



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

PROLEGOMENA ZUR GESCHICHTE
DES ZEITBEGRIFFS



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Marburger Vorlesung Sommersemester 1925
herausgegeben von Petra Jaeger

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1979
Satz und Druck: Limburger Vereinsdruckerei GmbH
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

EINLEITUNG

<i>Das Thema der Vorlesung und seine Behandlungsart</i>	1
§ 1. Natur und Geschichte als Gegenstandsgebiete für die Wissenschaften	1
§ 2. Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur am Leitfaden der Geschichte des Zeitbegriffs	7
§ 3. Aufriß der Vorlesung	10

VORBEREITENDER TEIL

Sinn und Aufgabe der phänomenologischen Forschung

Erstes Kapitel

<i>Entstehung und erster Durchbruch der phänomenologischen Forschung</i>	13
§ 4. Die Situation der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Philosophie und die Wissenschaften	13
a) Die Position des Positivismus	16
b) Der Neukantianismus — die wissenschaftstheoretische Wiederentdeckung Kants	17
c) Kritik am Positivismus — die Forderung Diltheys nach einer eigenständigen Methode für die Geisteswissenschaften	19
d) Die Trivialisierung der Diltheyschen Fragestellung durch Windelband und Rickert	20
e) Philosophie als »wissenschaftliche Philosophie« — die Psychologie als Grundwissenschaft der Philosophie (Die Lehre vom Bewußtsein)	21
α) Franz Brentano	23
β) Edmund Husserl	28

Zweites Kapitel

<i>Die fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie, ihr Prinzip und die Klärung ihres Namens</i>	34
§ 5. Die Intentionalität	34
a) Die Intentionalität als Struktur der Erlebnisse: Aufweis und erste Klärung	36

b) Rickerts Mißverständnis der Phänomenologie und Intentionalität	41
c) Die Grundverfassung der Intentionalität als solcher	46
α) Das Wahrgenommene des Wahrnehmens: Das Seiende an ihm selbst (Umwelt Ding, Naturding, Dinglichkeit)	48
β) Das Wahrgenommene des Wahrnehmens: das Wie des Intendiertseins (die Wahrgenommenheit des Seienden, der Charakter des Leibhaft-da)	52
γ) Erste Anzeige der Grundart der Intentionalität als Zusammengehörigkeit von intentio und intentum	58
§ 6. Die kategoriale Anschauung	63
a) Intentionales Vermeinen und intentionale Erfüllung	65
α) Identifizierung als ausweisende Erfüllung	65
β) Evidenz als identifizierende Erfüllung	67
γ) Wahrheit als ausweisende Identifizierung	69
δ) Wahrheit und Sein	71
b) Anschauung und Ausdruck	74
α) Ausdruck von Wahrnehmungen	75
β) Schlichte und gestufte Akte	81
c) Akte der Synthesis	85
d) Akte der Ideation	90
α) Abwehr von Mißverständnissen	93
β) Die Bedeutung dieser Entdeckung	97
§ 7. Der ursprüngliche Sinn des Apriori	99
§ 8. Das Prinzip der Phänomenologie	103
a) Die Bedeutung der Maxime »zu den Sachen selbst«	103
b) Das Selbstverständnis der Phänomenologie als analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori	108
§ 9. Die Klärung des Namens »Phänomenologie«	110
a) Die Klärung des ursprünglichen Sinnes der Bestandstücke des Namens	110
α) Der ursprüngliche Sinn von φαίνόμενον	111
β) Der ursprüngliche Sinn von λόγος (λόγος ἀποφαντικός und λόγος σημαντικός)	115
b) Die Bestimmung der so gewonnenen Bedeutungseinheit und die ihr entsprechende Forschung	117
c) Abwehr einiger typischer Mißverständnisse der Phänomenologie, die sich von ihrem Namen her ergeben	121

Drittes Kapitel

<i>Die erste Ausbildung der phänomenologischen Forschung und die Notwendigkeit einer radikalen Besinnung in ihr selbst und aus ihr selbst heraus</i>	123
§ 10. Die Ausarbeitung des thematischen Feldes: die fundamentale Bestimmung der Intentionalität	124
a) Explikation der Ausgrenzung des thematischen Feldes der Phänomenologie und Fixierung der Arbeitshorizonte bei Husserl und Scheler	124
b) Die grundsätzliche Besinnung auf die regionale Feldstruktur in ihrer Originalität: die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als eigener Seinsregion	129
§ 11. Immanente Kritik der phänomenologischen Forschung: Kritische Erörterung der vier Bestimmungen des reinen Bewußtseins	140
a) Das Bewußtsein ist immanentes Sein	142
b) Das Bewußtsein ist absolutes Sein im Sinne absoluter Gegebenheit	143
c) Das Bewußtsein ist absolutes Gegebensein im Sinne des ›nulla re indiget ad existendum‹	143
d) Das Bewußtsein ist reines Sein	145
§ 12. Aufweis des Versäumnisses der Frage nach dem Sein des Intentionalen als dem Grundfeld der phänomenologischen Forschung	148
§ 13. Aufweis des Versäumnisses der Frage nach dem Sinn von Sein selbst und nach dem Sein des Menschen in der Phänomenologie	157
a) Die notwendige Abgrenzung der Phänomenologie gegen die naturalistische Psychologie und deren Überwindung	159
b) Diltheys Versuch einer ›personalistischen Psychologie‹ — seine Idee des Menschen als Person	161
c) Husserls Aufnahme der personalistischen Tendenz im »Logos-Aufsatz«	164
d) Grundsätzliche Kritik der personalistischen Psychologie auf phänomenologischer Basis	171
e) Schelers gescheiterter Versuch bei der Bestimmung der Seinsart der Akte und des Aktvollziehers	174
f) Das Resultat der kritischen Überlegung: Das Versäumnis der Frage nach dem Sein als solchem und nach dem Sein des Intentionalen gründet in der Verfallenheit des Daseins selbst	178

HAUPTTEIL

*Analyse des Zeitphänomens und
Gewinnung des Zeitbegriffs*

ERSTER ABSCHNITT

*Die vorbereitende Deskription des Feldes,
in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird**Erstes Kapitel*

<i>Die in der Seinsfrage gegründete Phänomenologie</i>	183
§ 14. Die Exposition der Seinsfrage aus dem radikal verstandenen Sinn des phänomenologischen Prinzips	183
a) Die Aufnahme der Tradition als echte Wiederholung . . .	187
b) Die Modifizierung des thematischen Feldes, der wissenschaftlichen Behandlungsart und des bisherigen Selbstverständnisses der Phänomenologie durch die kritische Besinnung auf die Fundamentalfrage nach dem Sein als solchem	188
c) Die Entfaltung der Seinsfrage am Leitfaden der Zeit . . .	191

Zweites Kapitel

<i>Die Ausarbeitung der Seinsfrage im Sinne einer ersten Explikation des Daseins</i>	193
§ 15. Das Entspringen der Seinsfrage aus einem unbestimmten Vorverständnis des Daseins — Seinsfrage und Seinsverständnis . .	193
§ 16. Die Fragestruktur der Seinsfrage	194
§ 17. Der Zusammenhang von Seinsfrage und fragendem Seienden (Dasein)	198

Drittes Kapitel

<i>Die nächste Explikation des Daseins aus seiner Alltäglichkeit. Die Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein</i>	203
§ 18. Die Gewinnung der Fundamentalstrukturen der Grundverfassung des Daseins	204
a) Das Dasein ist im ›Jeweilig-es-zu-sein‹	205
b) Das Dasein im ›Zu-sein‹ der Alltäglichkeit seiner Jeweiligkeit	207
§ 19. Die Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein. Das In-Sein des Daseins und das Sein-in der vorhandenen Dinge	210

§ 20. Das Erkennen als abgeleiteter Modus des In-Seins des Daseins	215
§ 21. Die Weltlichkeit der Welt	226
a) Die Weltlichkeit der Welt als Worinheit für das Begegnen- lassen des Daseins	226
b) Die Weltlichkeit der Umwelt: das Umhafte, der primäre Raumcharakter des »Um« als Konstitutivum von Weltlich- keit	229
§ 22. Das traditionelle Überspringen der Frage nach der Weltlichkeit der Welt am Beispiel Descartes'	231
§ 23. Der positive Aufweis der Grundstruktur der Weltlichkeit der Welt	251
a) Analyse der Begegnischaraktere der Welt (Verweisung, Ver- weisungsganzheit, Vertrautheit, »Man«)	252
b) Die Interpretation der Begegnisstruktur der Umwelt: der phänomenale Fundierungszusammenhang der Begegnis- charaktere selbst	257
α) Die genauere phänomenologische Interpretation der Umwelt des Besorgens — die Werkwelt	259
β) Die Charakteristik der spezifischen Begegnisfunktion dieser Werkwelt für das Begegnen der nächsten Um- weltdinge — der spezifische Realitätscharakter des Zu- handenen	263
γ) Die spezifische Begegnisfunktion der Werkwelt für das Begegnenlassen dessen, was schon immer da ist — das Vorhandene	269
c) Die Bestimmung der Grundstruktur der Weltlichkeit als Bedeutsamkeit	272
α) Die Fehlinterpretation des Phänomens der Verweisung als Substanz und Funktion	273
β) Der Sinn der Begegnisstruktur von Welt als Bedeutsam- keit	274
γ) Der Zusammenhang zwischen den Phänomenen Bedeut- samkeit, Zeichen, Verweisung und Beziehung	278
δ) Verstehendes besorgendes In-der-Welt-sein erschließt die Welt als Bedeutsamkeit	285
§ 24. Die innere Strukturierung der Frage nach der Realität der Außenwelt	293
a) Das Realsein der Außenwelt ist jedem Beweis und Glaube daran enthoben	294
b) Die Realität des Realen (Weltlichkeit der Welt) ist nicht aus ihrem Gegenstand- und Erfafitsein zu bestimmen	297

c)	Die Realität ist nicht interpretiert durch das ›Ansich‹; dieser Charakter ist vielmehr selbst auslegungsbedürftig . . .	299
d)	Die Realität ist nicht primär von der Leibhaftigkeit des Vernommenen her zu verstehen	300
e)	Die Realität ist nicht vom Phänomen des Widerstandes als des Gegenstandes für Trieb und Streben her zureichend geklärt	302
§ 25.	Die Räumlichkeit der Welt	306
a)	Die Abhebung der phänomenalen Struktur des Umhaften als solchen ist konstituiert durch: Entfernung, Gegend, Orientation (Ausrichtung)	308
b)	Die primäre Räumlichkeit des Daseins selbst: Entfernung, Gegend, Orientation sind Seinsbestimmungen des Daseins als In-der-Welt-sein	312
c)	Die Verräumlichung der Umwelt und des Umweltraumes — Raum und Ausdehnung in der mathematischen Bestimmung am Beispiel Leibnizens	322
§ 26.	Das ›Wer‹ des In-der-Welt-seins	325
a)	Dasein als Mitsein; das Sein der Anderen als Mitdasein (Kritik der Einfühlungsthematik)	326
b)	Das Man als das Wer des Seins des Miteinander in der Alltäglichkeit	335

Viertes Kapitel

<i>Ursprünglichere Explikation des In-Seins: das Sein des Daseins als Sorge</i>		346
§ 27.	Das In-Sein und die Sorge — Aufriß	346
§ 28.	Das Phänomen der Entdecktheit	348
a)	Die Struktur der Entdecktheit des Daseins in seiner Welt: die Befindlichkeit	348
b)	Der Seinsvollzug der Entdecktheit: das Verstehen	355
c)	Die Ausbildung des Verstehens in der Auslegung	359
d)	Rede und Sprache	361
α)	Reden und Hören	365
β)	Reden und Schweigen	368
γ)	Reden und Gerede	370
δ)	Rede und Sprache	373
§ 29.	Das Verfallen als eine Grundbewegtheit des Daseins	376
a)	Das Gerede	376

b) Die Neugier	378
c) Die Zweideutigkeit	384
d) Die Charaktere der eigenen Bewegtheit des Verfallens	388
e) Die Fundamentalstrukturen des Daseins aus dem Horizont der Verfallenheit	390
§ 30. Die Struktur der Unheimlichkeit	391
a) Das Phänomen von Flucht und Furcht	391
α) Die Furcht als Sichfürchten vor nach ihren vier Wesensmomenten betrachtet	393
β) Die Modifikationen der Furcht	397
γ) Die Furcht im Sinne des Fürchtens um	399
b) Die Angst und die Unheimlichkeit	400
c) Ursprünglichere Explikation von Verfallen und Angst (Unheimlichkeit) im Vorblick auf die Grundverfassung des Daseins als Sorge	404
§ 31. Die Sorge als das Sein des Daseins	406
a) Die Bestimmung der gegliederten Struktur der Sorge	406
b) Die Phänomene des Dranges und Hanges	409
c) Sorge und Entdecktheit	411
d) Sorge und der Charakter des ›Vor‹ in Verstehen und Auslegung (Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff)	413
e) Die ›Cura-Fabel‹ als Beleg einer ursprünglichen Selbstausslegung des Daseins	417
f) Sorge und Intentionalität	420

ZWEITER ABSCHNITT

Die Freilegung der Zeit selbst

§ 32. Das Ergebnis und die Aufgabe der fundamentalen Daseinsanalyse: die Ausarbeitung der Frage nach dem Sein selbst	421
§ 33. Die Notwendigkeit der thematischen Ansetzung der phänomenologischen Interpretation des Daseins als eines Ganzen. Das Phänomen des Todes	424
§ 34. Die phänomenologische Interpretation des Todes als Daseinsphänomen	431
a) Die äußerste Möglichkeit des Todes in der Seinsart der Alltätlichkeit	435
b) Das eigentliche Seinsverhältnis des Daseins zum Tode	438

§ 35. Das Phänomen des Gewissenhabenwollens und des Schuldigseins	440
§ 36. Die Zeit als das Sein, in dem Dasein seine Ganzheit sein kann	441
Nachwort des Herausgebers	443

EINLEITUNG

DAS THEMA DER VORLESUNG UND SEINE BEHANDLUNGSART

§ 1. *Natur und Geschichte als Gegenstandsgebiete für die Wissenschaften*

Zunächst ist eine Verständigung über das Thema dieser Vorlesung und seine Behandlungsart zu gewinnen. Das soll auf dem Wege einer Klärung des beigegebenen Untertitels geschehen: »*Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur*«. Der Ausdruck meint streng genommen das, was im vorhinein gesagt und ausgemacht sein muß. Es wird also von dem gehandelt, was vorweg herausgestellt sein muß, um eine Phänomenologie von Geschichte und Natur ins Werk setzen zu können. Was das ist — Prolegomena — erfahren wir aus dem, was eine Phänomenologie von Geschichte und Natur soll.

Bei der Nennung der beiden Begriffe Geschichte und Natur denken wir zunächst an die jeweiligen Gegenstandsgebiete für die Wissenschaften, die von den beiden Hauptgruppen der Erfahrungswissenschaften (Naturwissenschaft und Geistes-, Kultur-, Geschichts-wissenschaft) erforscht werden. Wir sind gewöhnt und geneigt, Geschichte und Natur durch die sie erforschenden Wissenschaften hindurch zu verstehen. Damit aber werden Geschichte und Natur gerade nur so weit zugänglich, als sie in diesen Wissenschaften thematische Gegenstände sind. Es ist aber nicht ausgemacht, ob ein Gegenstandsgebiet notwendig auch das eigentliche Sachfeld gibt, aus dem erst die Thematik der Wissenschaften herausgeschnitten ist. Es ist nicht gesagt, daß, wenn Geschichtswissenschaft von der Geschichte handelt, die Geschichte, so wie sie in der Wissenschaft verstan-

den ist, notwendig auch schon die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit ist, vor allem ist nicht gesagt, ob die historische Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit die Geschichte in ihrer Geschichtlichkeit je zu sehen vermag. Es könnte sein, daß der möglichen wissenschaftlichen Erschließungsart eines Sachfeldes notwendig Wesentliches verschlossen bleibt — ja verschlossen bleiben muß, will sie ihrer eigensten Aufgabe genügen. Im vorliegenden Fall könnte schon die Trennung zweier Gebiete der Index dafür sein, daß ein ursprünglicher und einheitlicher Sachzusammenhang verdeckt bleibt, der durch eine nachträgliche Zusammennahme beider — Natur und Geist im Ganzen des menschlichen Daseins — nie wiederzugewinnen ist.

Die Trennung ergibt sich erst von den Wissenschaften her; Geschichte und Natur sind hier auf Gegenstandsgebiete niveliert. Phänomenologie von Geschichte und Natur soll aber gerade die Wirklichkeit erschließen, wie sie sich *vor* der wissenschaftlichen Befragung zeigt, und als welche sie dieser vorgegeben ist: nicht Phänomenologie der Wissenschaften von Geschichte und Natur, auch nicht Phänomenologie von Geschichte und Natur als Objekte dieser Wissenschaften, sondern phänomenologische Erschließung der ursprünglichen Seinsart und Verfassung beider. Damit erst wird der Boden für die Theorie der Wissenschaften geschaffen, d. h. erstens der Grundlegung ihrer Genesis aus der vorthetheoretischen Erfahrung, zweitens der Herausstellung der Art ihres Zuganges zur vorgegebenen Wirklichkeit und drittens der Bestimmung der in solcher Forschung erwachsenden Begriffsbildung. Weil zur Wirklichkeit — Natur sowohl wie Geschichte — nur vorgedrungen werden kann gewissermaßen im Überspringen der Wissenschaften, wird dieses vorwissenschaftliche, eigentliche philosophische Erschließen dieser Wirklichkeiten zu dem, was ich als *produktive Logik* bezeichne, vorausgehende Erschließung und begriffliche Durchdringung möglicher Gegenstandsgebiete für die Wissenschaften, die nicht, wie traditionelle Wissenschaftstheorie, hinter einem bestimmten Faktum einer zufälligen, histo-

risch vorgegebenen Wissenschaft herläuft und sie auf ihre Struktur untersucht, sondern eine Logik, die vorausspringt in das primäre Sachfeld einer möglichen Wissenschaft und durch Erschließung der Seinsverfassung dieses Sachfeldes die Grundstruktur des möglichen Gegenstandes dieser Wissenschaft erst bereitstellt. Das ist der Prozeß der *ursprünglichen Logik*, wie sie von *Plato* und *Aristoteles* herausgestellt wurde — allerdings nur in ganz engen Grenzen. Seither ist der Begriff der Logik verschüttet und nicht mehr verstanden worden. Phänomenologie hat so die Aufgabe, die Sachgebiete *vor* der wissenschaftlichen Bearbeitung verständlich zu machen und auf diesem Grunde erst diese selbst.

Daß nicht auf dem Wege über die Theorie der faktisch vorhandenen Wissenschaften zu den Sachfeldern vorzudringen ist, zeigt der rechtverstandene Sinn der heutigen *Krisis der Wissenschaften*. Man spricht heute in einem doppelten Sinne von einer Krisis der Wissenschaften: einmal, sofern der heutige Mensch — und vor allem die Jugend — ein ursprüngliches Verhältnis zu den Wissenschaften verloren zu haben glaubt. Wenn man sich an die Diskussion erinnert, die sich an den Vortrag von *Max Weber* anschloß, ist man an den Wissenschaften und ihrem Sinn eigentlich verzweifelt; man hält den Standpunkt *Max Webers* für den der Verzweiflung und der Hilflosigkeit; man will der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Arbeit wieder einen Sinn geben und versucht das, indem man darüber eine Weltanschauung baut und von da aus eine mythische Auffassung der Wissenschaften konstruiert.

Die eigentliche Krisis ist die in den Wissenschaften selbst, die darin besteht, daß das Grundverhältnis der einzelnen Wissenschaften zu den von ihnen befragten Sachen fraglich geworden ist. Das Grundverhältnis zu den Sachen wird unsicher und die Tendenz lebendig, eine Vorbesinnung auf die Grundstruktur der befragten Sachen durchzuführen, d. h. die Unsicherheit der Grundbegriffe der jeweiligen Wissenschaft zu beseitigen oder diese Grundbegriffe aus ursprünglicher Sach-

kenntnis zu festigen. Echte Fortschritte der Wissenschaften spielen nur in diesem Felde. Mangel solcher Krisen besteht in den historischen Geisteswissenschaften deshalb, weil sie noch nicht einmal *die* Stufe erreicht haben, die notwendig ist, um reif zu werden für Revolutionen.

Die heutige Krisis in allen Wissenschaften hat demnach ihre Wurzeln in der Tendenz, das jeweilige Gegenstandsgebiet ursprünglich zurückzugewinnen, d. h. zu dem Sachfeld vorzudringen, das in das Thema der Forschung gestellt werden können soll.

Welche Aufgabe liegt in dieser durchgängigen Krisis? Was soll bewältigt werden — wie ist so etwas möglich?

Die Krisis kann nur dann für die Wissenschaften fruchtbar und sicher gelenkt werden, wenn über ihren wissenschaftlich-methodischen Sinn Klarheit gewonnen und einsichtig wird, daß die Freilegung des primären Sachfeldes eine prinzipiell andere Erfahrungs- und Auslegungsart fordert, als sie in den konkreten Wissenschaften selbst herrschen. In der Krisis gewinnt die wissenschaftliche Forschung philosophische Tendenz. Wissenschaften sagen damit, daß sie einer ursprünglichen Auslegung bedürfen, die sie selbst nicht zu leisten vermögen.

Um das kurz konkret zu demonstrieren nach der Reihenfolge der einzelnen Wissenschaften, wie wir sie hier beliebig nehmen, so ist die Krisis in der heutigen *Mathematik* charakteristisch, die man in einem betonten Sinn als *Grundlagenkrisis* bezeichnet. Es besteht ein Kampf zwischen *Formalismus* und *Intuitionismus*. Dabei steht in Frage, ob die Fundamente der mathematischen Wissenschaften in formalen Sätzen gründen, die einfach angenommen werden, aus denen dann als dem Axiomensystem die Gesamtheit der übrigen Sätze deduziert werden kann — die Position *Hilberts*. Die Gegenrichtung, wesentlich von der Phänomenologie beeinflusst, stellt die Frage, ob nicht am Ende das primär Gegebene die bestimmte Struktur der Gegenstände selbst ist (in der Geometrie das Kontinuum vor der wissenschaftlichen Befragung z. B. in der Integral- und

Differentialbestimmung), wie *Brouwer* und *Weyl* lehren. So zeigt sich in der scheinbar festgefügtsten Wissenschaft die Tendenz zu einer Umlegung der ganzen Wissenschaft auf neue ursprünglichere Fundamente.

In der *Physik* kam die Revolution durch die *Relativitätstheorie*, die keinen anderen Sinn hat als die Tendenz, den ursprünglichen Zusammenhang der Natur, so wie er unabhängig von jeder Bestimmung und Befragung besteht, herauszustellen. Die Theorie, die sich als Relativitätstheorie bezeichnet, ist eine Theorie der Relativitäten, d. h. eine Theorie der Zugangsbedingungen und Auffassungsweisen, die so gestaltet werden sollen, daß in diesem Zugang zur Natur, in bestimmter räumlich-zeitlicher Messungsart, die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze gewahrt bleibt. Sie will keinen Relativismus, sondern umgekehrt: Ihre eigentliche Absicht ist gerade, das An-sich der Natur zu finden, auf dem Umwege über das Gravitationsproblem, konzentriert als Problem der Materie.

In der *Biologie* macht man ebenfalls den Versuch, sich auf die Grundelemente des Lebens zu besinnen. Man versucht von Vormeinungen freizukommen, die Lebendes als Körperding gefaßt und damit mechanistisch bestimmt haben. Auch der *Vitalismus* ist in diesen Vormeinungen befangen, weil mit mechanischen Begriffen die Lebenskraft zu bestimmen versucht wird. Jetzt bemüht man sich, erst einmal über den Sinn dieses Seienden ›Lebendes‹, ›Organismus‹ klar zu werden, um von da aus den Leitfaden für die konkrete Forschung zu gewinnen.

Die *historischen Wissenschaften* sind heute durch die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit selbst in die Unruhe gebracht. In der Literaturgeschichte haben wir jetzt eine wesentliche Äußerung von *Unger*: Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Hier wird der Versuch gemacht, über eine bloß historisch-literarisch-künstlerische Darstellung zu einer Geschichte des dargestellten Sachverhaltes vorzudringen.

Die *Theologie* will aus einer Erneuerung des Glaubens, d. h. des Grundverhältnisses zu der Wirklichkeit, die für sie thematisch ist, dazu vordringen, eine ursprüngliche Explikation des Seins des Menschen zu Gott zu gewinnen, d. h. vorzudringen zu einer Herauslösung der fundamentalen Frage nach dem Menschen aus der traditionellen Systematik der Dogmatik. Denn diese Systematik ruht im Grunde auf einem philosophischen System und einer Begrifflichkeit, die ihrem Sinne nach sowohl die Frage nach dem Menschen als auch die Frage nach Gott und erst recht die Frage des Verhältnisses des Menschen zu Gott auf den Kopf gestellt hat.

Überall sehen wir das Vordringen zu einem ursprünglichen Verständnis zu den Sachen selbst. Die Schrittgesetze, in denen eine Revolutionierung in der Wissenschaft sich vollzieht, sind in den einzelnen Wissenschaften verschieden, weil die Seinsart des Erfahrenen und Erfahrens verschieden ist, weil die Sachverhalte in bestimmten Grundverhältnissen zum Menschen selbst stehen, weil die Wissenschaften selbst nichts anderes sind als konkrete Möglichkeiten des menschlichen Daseins selbst, sich über seine Welt, in der es ist, und über sich selbst auszusprechen. Sollen die Wissenschaften daher kein zufälliges Unterfangen sein und ihr Recht lediglich darauf gründen, daß sie sich auf den bisherigen traditionellen Gang berufen, sondern ihre Seinsmöglichkeit aus ihrem Sinn im menschlichen Dasein gewinnen, dann ist die entscheidende Frage und die Stelle, an der die Krisis zur Beantwortung kommt, die: die Sachen selbst, nach denen gefragt wird, zu einer ursprünglichen Erfahrung — vor ihrer Verdeckung durch eine bestimmte wissenschaftliche Befragung — zu bringen. Hier beschränken wir uns auf die beiden Gegenstandsgebiete Geschichte und Natur. Ihre ursprüngliche Seinsart soll herausgestellt werden.

§ 2. Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur am Leitfaden der Geschichte des Zeitbegriffs

Die Verständigung über diese Aufgabe, die wir zunächst lediglich anhand der Wissenschaften von diesen beiden Gebieten gewinnen, ist äußerlich und nicht die eigentliche Hinführung zum thematischen Gegenstande selbst. Wir wollen Geschichte und Natur so herausstellen, daß wir sie *vor* der wissenschaftlichen Bearbeitung sehen, daß wir beide Wirklichkeiten in ihrer Wirklichkeit sehen. Das besagt aber: einen *Horizont* gewinnen, aus dem heraus erst Geschichte und Natur abgehoben werden können. Dieser Horizont muß selbst ein *Feld von Sachbeständen* sein, aus dem sich Geschichte und Natur abheben. Von der Freilegung dieses Feldes handeln die »*Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur*«. Diese Aufgabe der Freilegung der Tatbestände, die vor Geschichte und Natur liegen und aus denen heraus sie ihr Sein gewinnen, versuchen wir auf dem Wege einer *Geschichte des Zeitbegriffs* in Angriff zu nehmen.

Das scheint zunächst ein fremdartiger Weg, oder jedenfalls ein Umweg zu sein, und doch verliert er sofort das Fremdartige, wenn wir auch nur ganz äußerlich daran erinnern, daß die geschichtliche Wirklichkeit sowohl wie die Naturwirklichkeit Ablaufszusammenhänge *in der Zeit* sind, traditionell als solche gefaßt werden. In der Naturwissenschaft — und gar in ihrer Grundwissenschaft der Physik — ist die *Zeitmessung* ein Grundstück der Gegenstandsbestimmung. Die Erforschung gar der geschichtlichen Wirklichkeit ist ohne *Chronologie*, Zeitordnung, überhaupt nicht denkbar. Geschichte und Natur sind, ganz äußerlich formuliert, zeitlich. Dieser zeitlichen Gesamtwirklichkeit pflegt man die *außerzeitlichen* Bestände gegenüberzustellen, die z. B. in der Mathematik Thema der Forschung sind. Neben diesen außerzeitlichen Beständen der Mathematik kennt man *überzeitliche* der Metaphysik oder der Theologie als Ewigkeit. Ganz schematisch und roh kündigt sich

schon an, daß die Zeit ein »Index« für die Scheidung und Abgrenzung der Seinsgebiete überhaupt ist. Der Begriff der Zeit gibt Aufschluß über Art und Wirklichkeit solcher Ausgrenzung des universalen Bereichs des Seienden. Er wird je nach seiner Ausbildungsstufe Leitfaden für die Frage nach dem Sein des Seienden und seinen möglichen Regionen und das ohne ausdrücklich prinzipielles Bewußtsein von dieser seiner Rolle, die demnach entsprechend roh gehandhabt wird und die Möglichkeiten, die in solcher Orientierung liegen, nicht zum Austrag bringt. So ist der Zeitbegriff kein beliebiger Begriff, sondern er steht im Zusammenhang mit der *Grundfrage der Philosophie*, wenn anders diese nach dem Sein des Seienden, nach der Wirklichkeit des Wirklichen, nach der Realität des Realen fragt.

Die Geschichte des Zeitbegriffs ist dann aber die *Geschichte der Entdeckung der Zeit* und die *Geschichte ihrer begrifflichen Interpretation*; d. h. diese Geschichte ist die *Geschichte der Frage nach dem Sein des Seienden*, die Geschichte der Versuche, das Seiende in seinem Sein zu entdecken, getragen von dem jeweiligen Verständnis der Zeit, von der jeweiligen Stufe der begrifflichen Ausarbeitung des Zeitphänomens. So ist die Geschichte des Zeitbegriffs genauer am Ende *die Geschichte des Verfalls* und *die Geschichte der Verstümmelung der Grundfrage* wissenschaftlicher Forschung nach dem Sein des Seienden: Geschichte des Unvermögens, die Seinsfrage radikal neu zu stellen und in ihren ersten Fundamenten neu auszuarbeiten — ein Unvermögen, das im Sein des Daseins gegründet ist. Wir werden aber gegenüber dieser ganz äußerlichen Kennzeichnung der fundamentalen Rolle des Zeitbegriffs im Verlauf unserer Betrachtung vor die Frage gestellt werden: Was gibt überhaupt der Zeit und dem Begriff der Zeit, dem verstehenden Hinblick auf Zeit, die Eignung zu dieser eigentümlichen, bisher immer als selbstverständlich aufgenommenen Funktion bei der Charakteristik und Scheidung der Wirklichkeitsgebiete — zeitliche, außerzeitliche, überzeitliche Wirklichkeit?

Die Geschichte des Zeitbegriffs ist entsprechend der Grundbedeutung des Zeitbegriffs selbst und der Zeit wiederum keine beliebige historische Betrachtung. Von da aus bietet sich auch die Art dieser fundamentalen Betrachtung der Geschichte des Zeitbegriffs an. Die Historie des Zeitbegriffs könnte durchgeführt werden als eine Aufsammlung der Meinungen über die Zeit und der Formulierungen ihres Begriffes. Man könnte erwarten wollen, durch eine solche doxographische Übersicht über den Zeitbegriff ein Verständnis der Zeit selbst zu gewinnen und damit den Boden für die Charakteristik der speziellen zeitlichen Wirklichkeiten ›Geschichte‹ und ›Natur‹. Aber die sorgfältigsten Sammlungen von Meinungen über die Zeit bleiben blind, solange nicht vorher geklärt ist, wonach in solcher historischen Kenntnisaufnahme ständig gefragt wird. Aus der Historie des Zeitbegriffs wird nie das Verständnis der Zeit selbst zu gewinnen sein — so wenig, daß gerade erst das zuvor erarbeitete Verständnis des Phänomens der Zeit die früheren Zeitbegriffe verstehen läßt.

Genügt aber dann nicht überhaupt für eine Bestimmung von Geschichte und Natur als zeitlichen Wirklichkeiten die *einfache Erörterung des Zeitbegriffs*? Wozu dann noch die Geschichte des Zeitbegriffs? Diese ist einfach eine nachträgliche Orientierung darüber, was man früher gedacht hat, trägt aber nichts aus zur sogenannten ›systematischen‹ Erörterung der Zeit und zeitlichen Wirklichkeit. Diese Meinung bleibt so lange einleuchtend, als man glaubt, eine systematische philosophische Erörterung sei in einem radikalen Sinne möglich, *ohne daß sie im innersten Grunde historisch sei*. Sollte das aber der Fall sein, sollte es sich ergeben, daß gerade die Grundfrage der philosophischen Forschung, die Frage nach dem Sein des Seienden, dazu zwingt, in eine ursprüngliche Forschungssphäre vorzudringen, die *vor* der traditionellen Aufteilung der philosophischen Arbeit in historisches und systematisches Erkennen liegt, dann sind die *Prolegomena* zur Erforschung des Seienden in seinem Sein nur auf dem Wege über die *Geschichte* zu

gewinnen, d. h. die Forschungsart ist *weder* historisch noch systematisch, sondern *phänomenologisch*.

Es ist mit ein Ziel dieser Vorlesung, die Notwendigkeit und den Sinn einer solchen Fundamentalforschung zu erweisen, und zwar zu erweisen aus dem thematischen Gehalt der zu erforschenden Sachen und nicht etwa aus einer beliebig erfundenen Idee von Philosophie oder aufgrund eines sogenannten philosophischen Standpunktes. Wir werden diese ursprüngliche Forschungsart, die *vor* historischer und sogenannter systematischer liegt, als *phänomenologische* verständlich machen. Die Gegenstandsart und noch mehr die Seinsart dessen, was Thema der Philosophie ist, verlangt diese Forschungsart selbst. Zunächst aber gehen wir entsprechend dem traditionellen Aspekt vor.

Die historische Klärung der Geschichte des Zeitbegriffs ist nur didaktisch getrennt von der Analyse des Zeitphänomens selbst. Diese ihrerseits ist die Vorbereitung für die Möglichkeit historischen Verstehens.

§ 3. Aufriß der Vorlesung

Die Grundfrage nach der Wirklichkeit von Geschichte und Natur ist die Grundfrage nach der eines bestimmten Sachgebietes. Für die Frage nach dem Sein ist der Begriff der Zeit der Leitfaden. Sonach ist die Frage nach dem Sein eines Seienden gebunden, wenn sie sich selbst radikal verstehen will, an eine Erörterung des Phänomens der Zeit. Daraus ergibt sich der Aufriß der ganzen Vorlesung, die sich in drei Teile gliedert:

Erster Teil: Analyse des Zeitphänomens und Gewinnung des Zeitbegriffs.

Zweiter Teil: Erschließung der Geschichte des Zeitbegriffs.

Dritter Teil: auf dem Grunde von erstem und zweitem Teil die Ausarbeitung des Horizontes für die Frage nach dem Sein

überhaupt und nach dem Sein von Geschichte und Natur im besonderen.

Diesen drei Teilen wird eine kurze einleitende Orientierung [Vorbereitender Teil] über den allgemein methodischen Charakter der Betrachtungen vorausgeschickt, d. h. eine Bestimmung des Sinnes der phänomenologischen Forschung und ihrer Aufgaben. Sie ist in drei Kapitel gegliedert:

Erstes Kapitel: Entstehung und erster Durchbruch der phänomenologischen Forschung.

Zweites Kapitel: Die fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie, ihr Prinzip und die Klärung ihres Namens.

Drittes Kapitel: Die erste Ausbildung der phänomenologischen Forschung und die Notwendigkeit einer radikalen Besinnung in ihr selbst und aus ihr selbst heraus.

Der *Erste Teil*: »Die Analyse des Zeitphänomens und die Bestimmung des Zeitbegriffs« gliedert sich in drei Betrachtungen [Abschnitte]:

Erster Abschnitt: Die vorbereitende Deskription des Feldes, in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird.

Zweiter Abschnitt: Die Freilegung der Zeit selbst.

Dritter Abschnitt: Die begriffliche Interpretation.

Der *Zweite Teil* »Die Geschichte des Zeitbegriffs« wird verfolgt aus der Gegenwart rückwärts:

Erstens: Die Zeittheorie von H. Bergson.

Zweitens: Der Begriff der Zeit bei Kant und Newton.

Drittens: Die erste begriffliche Entdeckung der Zeit bei Aristoteles.

Weshalb wir nun diese drei Hauptetappen der Geschichte des Zeitbegriffs verfolgen, wird sich aus der Betrachtung selbst ergeben, sofern nämlich diese drei Hauptetappen die Stationen darstellen, auf denen sich eine relative Umbildung des Zeitbegriffes ausgebildet hat. Ich sage eine »relative« deshalb, weil im Grunde der Begriff der Zeit, wie ihn Aristoteles faßte, festgehalten wird. Bergson macht in der Tat einen Versuch, über diesen Begriff zu einem ursprünglicheren zu kommen. Das

rechtfertigt, ihn innerhalb der Frage des geschichtlichen Zeitbegriffs gesondert zu behandeln. Im Grunde, d. h. auf die kategorialen Fundamente gesehen, die er voraussetzt — Qualität — Sukzession —, bleibt er traditionell, d. h. er bringt die Sachen nicht von der Stelle.

Der *Dritte Teil* behandelt: Die Exposition der »Frage nach dem Sein überhaupt und nach dem Sein von Geschichte und Natur im besonderen«. Er setzt zugleich instand, den Sinn und die Aufgabe der phänomenologischen Forschung — von dem geklärten Sachbestand des Themas her — durchsichtiger zu bestimmen.

VORBEREITENDER TEIL
SINN UND AUFGABE DER
PHÄNOMENOLOGISCHEN FORSCHUNG

ERSTES KAPITEL
Entstehung und erster Durchbruch
der phänomenologischen Forschung

§ 4. *Die Situation der Philosophie in der zweiten Hälfte des
19. Jahrhunderts. Die Philosophie und die Wissenschaften*

Wir müssen uns die Entstehungsgeschichte der phänomenologischen Forschung aus der geschichtlichen Lage der Philosophie in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts klar machen, die ihrerseits sich aus der Umbildung des wissenschaftlichen Bewußtseins im 19. Jahrhundert bestimmt, wie es sich nach dem Zusammenbruch der idealistischen Systeme vollzogen hat — eine Umbildung des wissenschaftlichen Bewußtseins, die nicht nur die Philosophie selbst betrifft, sondern alle Wissenschaften. Von dieser Umbildung her wird die Art verständlich, wie man im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wiederum versuchte, der wissenschaftlichen Philosophie zu einem eigenen Recht zu verhelfen. Dieser Versuch vollzieht sich in der Tendenz, einmal den konkreten Einzelwissenschaften ihr eigenständiges Recht zu lassen und gleichzeitig gegenüber diesen Wissenschaften der Philosophie ein eigenes Feld zu sichern. Das führt zu einer Philosophie, die den wesentlichen Charakter der *Wissenschaftstheorie*, der *Logik der Wissenschaften* hat. Das ist die eine Kennzeichnung der philosophischen Erneuerung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die zweite: Sie vollzieht sich nicht aus einem ursprünglichen Rückgang zu den befragten Sachen, sondern durch Rückgang zu einer geschichtlich vorgegebenen Philosophie, der *Kants*.

Die Philosophie ist also traditionalistisch; sie nimmt damit einen ganz bestimmten Komplex einer ganz bestimmten Fragestellung auf und kommt damit ihrerseits in eine ganz bestimmte Position zu den konkreten Wissenschaften.

Die wissenschaftliche Lage um die Mitte des 19. Jahrhunderts ist nur in den Hauptzügen im Hinblick auf die Art und Tragweite der Erneuerung der philosophischen Wissenschaft zu charakterisieren. Sie ist bestimmt durch die Losung in allen Wissenschaften: *Erfahrungstatsachen*, nicht Spekulation und leere Begriffe. Die Herrschaft dieser Losung hat mannigfache Gründe, vor allem den des Zusammenbruchs der idealistischen Systeme. Die Wissenschaften konzentrierten ihre ganze Kraft in den Erfahrungsgebieten, und zwar in den beiden schon damals sich von einander lösenden Gebieten der geschichtlichen Welt und dem Erfahrungsgebiet der Natur. Was in der damaligen Zeit überhaupt an philosophischer Besinnung noch lebendig war, das herrschte in Gestalt eines öden und groben Materialismus, einer sogenannten *naturwissenschaftlichen Weltanschauung*.

Die historischen Wissenschaften verzichteten überhaupt auf eine philosophische Besinnung. Sie lebten hinsichtlich ihrer allgemeinen geistigen Orientierung in der Welt von *Goethe* und *Lessing*; allein entscheidend galt ihnen die konkrete Arbeit, und das besagt, die *Tendenz auf Tatsachen*. Das erforderte die Erledigung einer ersten Aufgabe in der Geschichte: die Erschließung und Sicherung der Quellen. Damit ging Hand in Hand die Ausbildung der philologischen Kritik, der Technik der Interpretation. Die sachliche Interpretation, das, was man die ›Auffassung‹ des in den Quellen vorgegebenen Materials nennt, blieb hinsichtlich ihrer methodischen Leitung und ihrer Prinzipien der jeweiligen geistigen Existenz des Historikers überlassen; die Auffassung wechselte je nach den Impulsen, die in ihm lebendig waren. Diese waren verschieden und wurden seit den siebziger Jahren wesentlich aus der Politik genährt. Daneben gab es eine kulturgeschichtliche Rich-

tung. Daher entstand in den achtziger Jahren eine Diskussion, ob Geschichte Kulturgeschichte oder politische Geschichte sei. Nicht vorgedrungen ist man in die prinzipielle Sphäre, weil jedes Mittel dazu fehlte. Das zeigt aber, daß das Grundverhältnis des Historikers zu seinem Gegenstande unsicher und allgemeinen bildungsmäßigen populären Überlegungen überlassen war. Dieser Zustand herrscht heute noch, wenn auch beide jetzt unter dem Titel der *Geistesgeschichte* zusammengenommen werden. Geschichtswissenschaften konzentrierten sich also rein auf ihre konkrete Arbeit und haben darin Wesentliches geleistet.

Die Naturwissenschaften der damaligen Zeit sind bestimmt durch die große Tradition von *Galilei* und *Newton*. Vor allem erweiterte sich das Gebiet der Naturwissenschaften in die Sphäre des Physiologischen und Biologischen. In den Horizont der naturwissenschaftlichen Fragestellung kam damit, zusammen mit dem Physiologischen, das seelische Leben. zunächst diejenigen Bezirke, die mit dem Physiologischen in engstem Zusammenhang stehen, das Leben, sofern es sich in den Sinnesorganen äußert. Sofern das seelische Leben mit Mitteln der naturwissenschaftlichen Methode durchforscht wird, ist die Forschung Sinnespsychologie, Psychologie der Wahrnehmung, Empfindung, im engsten Zusammenhang mit der Physiologie. Die Psychologie wurde *physiologische Psychologie*, wie es *Wundts* Hauptwerk zeigt. Hier war die Domäne gefunden, wo man auch das seelische Leben, den Geist, mit den Mitteln der naturwissenschaftlichen Fragestellung erschließen konnte. Dabei ist im Auge zu behalten, daß die Aufgabe der Psychologie damals unter dem Einfluß des *englischen Empirismus* — zurückreichend auf *Descartes* — als *Wissenschaft vom Bewußtsein* gefaßt wurde. Im Mittelalter und in der griechischen Philosophie wurde noch der ganze Mensch gesehen und die Auffassung des innerseelischen Lebens, das, was man jetzt gern als Bewußtsein bezeichnet, in einer natürlichen Erfahrung vollzogen, die nicht als innere Wahrnehmung gegen eine äußere abge-

grenzt wurde. Seit *Descartes* ist der Begriff der Psychologie, überhaupt der Wissenschaft vom Seelischen, in charakteristischer Weise verändert; die Wissenschaft vom Geistigen, von der Vernunft, ist *Bewußtseinswissenschaft*, eine Wissenschaft, die ihr Objekt in der sogenannten *inneren Erfahrung* gewinnt. Auch für die physiologische Psychologie ist die Ansetzung des Themas der Psychologie von vornherein selbstverständlich; man formulierte diese Auffassung rein äußerlich im Sinne eines Gegensatzes: *nicht Wissenschaft von der Seele als einer Substanz, sondern von den seelischen Erscheinungen, von dem, was sich in der inneren Erfahrung gibt*. Charakteristisch ist, daß die Naturwissenschaften im Sinne ihrer eigenen Methode in ein Gebiet vordringen, das traditionellerweise der Philosophie vorbehalten war. Die Tendenz einer naturwissenschaftlichen Psychologie ist es, sich ins Gebiet der Philosophie selbst zu versetzen, ja sogar im Verlaufe der weiteren Entwicklung zur *Grundwissenschaft der Philosophie selbst* zu werden.

a) Die Position des Positivismus

In allen wissenschaftlichen Disziplinen herrscht der *Positivismus*, die Tendenz auf das *Positive* — »positiv«¹ verstanden im Sinne der *Tatsachen* — *Tatsachen* in bestimmter Interpretation von *Realität*; Tatsachen nur als zähl-, wäg- und meßbare, das im Experiment Bestimmbare — bzw. in der Geschichte die in den Quellen zunächst zugänglichen Vorgänge und Geschehnisse. Der Positivismus ist nicht nur als Maxime der konkreten Forschung, sondern als Theorie der Erkenntnis und der Kultur überhaupt zu verstehen.

Im Sinne einer Theorie wurde der Positivismus gleichzeitig in Frankreich und England ausgebildet durch die Arbeit von *Auguste Comte* und *John Stuart Mill*. *Comte* unterscheidet drei Stadien, in denen menschliches Dasein sich entwickelt: Religiosität, Metaphysik und Wissenschaft. Das Stadium der Wissenschaft ist jetzt im Anfange begriffen; das Ziel ist die Ge-

winnung einer mit naturwissenschaftlicher Methode ausgebauten *Soziologie*, einer allgemeinen Lehre vom Menschen und seinen menschlichen Beziehungen.

Bei *J. St. Mill* wird der Positivismus philosophisch gefaßt im Sinne einer universalen Wissenschaftstheorie. Das 6. Buch des »System der deduktiven und induktiven Logik« handelt von der Logik der moralischen Wissenschaften, so wurde das genannt, was wir Geschichts- oder Geisteswissenschaft nennen. Dieser englisch-französische Positivismus fand bald Eingang in Deutschland und hat um die fünfziger Jahre die wissenschaftstheoretische Besinnung geweckt. Innerhalb dieser Bewegung des Positivismus in den Wissenschaften selbst und des Positivismus als philosophischer Theorie steht gewissermaßen isoliert *H. Lotze*, der die Tradition des deutschen Idealismus wachgehalten hat und zugleich versuchte, dem Positivismus der Wissenschaften gerecht zu werden. Er hat eine merkwürdige Übergangstellung, die nicht ohne Bedeutung für die nachkommende Philosophie war.

b) Der Neukantianismus — die wissenschaftstheoretische Wiederentdeckung Kants

In den sechziger Jahren wurde *J. St. Mills* »Logik« in weite-rem Ausmaß bekannt. Die Möglichkeit einer Fragestellung nach der Struktur der konkreten Wissenschaften bot die Aussicht auf eine eigenständige Aufgabe der Philosophie selbst unter gleichzeitiger Wahrung des eigenen Rechts der konkreten Wissenschaften. Diese wissenschaftstheoretische Aufgabe weckte die Erinnerung an *(Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, die im Sinne der wissenschaftstheoretischen Aufgabe ausgelegt wurde. Der Rückgang auf *Kant*, die Erneuerung der *Kantischen* Philosophie, die Begründung des *Neukantianismus*, vollzieht sich unter ganz bestimmter Fragestellung, der wissenschaftstheoretischen. Dies ist eine Auffassung *Kants*, die verengt ist, und die man erst heute wieder zu überwinden

versucht. Diese wissenschaftstheoretische Besinnung und der Rückgang auf *Kant* zeigt zugleich, daß in der bisherigen Wissenschaftstheorie ein fundamentales Versäumnis liegt. Angesichts der zweiten großen Gruppe von Erfahrungswissenschaften neben den Naturwissenschaften, den historischen Disziplinen, sah sich die wissenschaftstheoretische Besinnung vor die Aufgabe gestellt, die *Kantische* Arbeit durch eine *Theorie der historischen Vernunft* zu ergänzen. So hat *Dilthey* schon in den siebziger Jahren die Aufgabe formuliert.

Die ganz bestimmt gerichtete wissenschaftstheoretische Wiederentdeckung *Kants* konzentrierte sich zunächst auf eine positivistische Interpretation der *Kantischen* Philosophie. Diese Arbeit wurde von *H. Cohen*, dem Begründer der sogenannten *Marburger Schule*, in seinem Werk »Kants Theorie der Erfahrung« geleistet. Aus dem Titel ist zu sehen, wie *Kant* grundsätzlich gesehen ist: *Theorie der Erfahrung*, Erfahrung verstanden als wissenschaftliche Erfahrung, wie sie konkret geworden ist in der mathematischen Physik, also eine *Kantisch* orientierte Theorie des Positivismus der Wissenschaften. Genauer vollzog sich diese Wissenschaftstheorie als die Erforschung der Struktur der Erkenntnis ganz im *Kantischen* Horizonte, als Ausarbeitung der konstitutiven Momente der Erkenntnis im Sinne der *Wissenschaft vom Bewußtsein*. Auch hier, in der wissenschaftstheoretischen Arbeit, ein Rückgang auf das Bewußtsein, entsprechend der Richtung der Psychologie. Wenn auch in ganz verschiedenem Sinne das Bewußtsein Thema in der naturwissenschaftlichen Psychologie einerseits und der Erkenntnistheorie andererseits wurde, so blieb doch und ist bis heute das Bewußtsein das unausgesprochene thematische Feld der Betrachtung geblieben, d. h. die Sphäre, die *Descartes* auf dem Wege ganz bestimmter Betrachtung zur Grund-sphäre philosophischer Besinnung gemacht hat.

- c) Kritik am Positivismus — die Forderung Diltheys nach einer eigenständigen Methode für die Geisteswissenschaften

J. St. Mill versucht im 6. Buch seiner »Logik« — »Von der Logik der moralischen Wissenschaften« — die Methode der Naturwissenschaften auf die der historischen Wissenschaften zu übertragen. *Dilthey* war es, der in seinen jungen Jahren die Unmöglichkeit dieser Übertragung und zugleich die Notwendigkeit einer positiven Theorie der Wissenschaften aus ihnen selbst erkannte. Er sah, daß die Aufgabe philosophischen Verständnisses der historischen Disziplinen nur gelingen kann, wenn man über den Gegenstand, die Wirklichkeit, die eigentlich in diesen Wissenschaften Thema ist, sich besinnt, wenn es gelingt, die Grundstruktur dieser Wirklichkeit — von ihm als »Leben« bezeichnet — freizulegen. So dringt er von der positiv ganz neu und selbständig gestellten Aufgabe vor zur Notwendigkeit einer *Psychologie*, einer *Wissenschaft vom Bewußtsein*, aber nicht im Sinne einer naturwissenschaftlichen Psychologie und nicht im Sinne einer erkenntnistheoretischen Aufgabe, sondern zu der Aufgabe, das »Leben« selbst als die Grundwirklichkeit der Geschichte in seinen Strukturen zu sehen. Das Entscheidende in *Diltheys* Fragestellung ist nicht die Theorie der Wissenschaften von der Geschichte, sondern die Tendenz, die Wirklichkeit des Geschichtlichen in den Blick zu bekommen und von da aus die Art und Möglichkeit der Interpretation deutlich zu machen. Freilich hat er diese Frage nicht so radikal gestellt; er bewegt sich zugleich im Rahmen der zeitgenössischen Fragestellung, d. h. gleichzeitig mit der Frage nach der Wirklichkeit der historischen Wissenschaften stellte er die Frage nach der Struktur der Erkenntnis selbst. Diese Fragestellung war eine Zeitlang vorherrschend, und die Schrift »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (1883) ist im wesentlichen wissenschaftstheoretisch orientiert.

d) Die Trivialisierung der Diltheyschen Fragestellung
durch Windelband und Rickert

Die Anstöße der *Marburger Schule* und die *Diltheys* haben dann *Windelband* und *Rickert* aufgenommen, verflacht und trivialisiert, die Probleme zur Unkenntlichkeit umgebogen, d. h. die Fragestellung im Sinne einer wissenschaftstheoretischen Klärung dieser Schule wird zu einer leeren Methodologie. Es wird nicht mehr gefragt nach der Struktur der Erkenntnis selbst, der Struktur der Forschung, des Zugangs zu den jeweiligen Wirklichkeiten, noch weniger nach der Struktur dieser Wirklichkeiten selbst; Thema ist lediglich noch die Frage nach der logischen Struktur der wissenschaftlichen Darstellung. Das geht so weit, daß in dieser Wissenschaftstheorie *Rickerts* die Wissenschaften, von denen gehandelt wird, gar nicht mehr wiederzuerkennen sind; bloße Schemen von Wissenschaften sind hier zugrunde gelegt. Diese Verunstaltung und Trivialisierung der Fragestellung *Diltheys* hatte den zweifelhaften Erfolg, den eigentlichen Sinn der Fragestellung zu verdecken und seine positive Auswirkung bis heute unmöglich zu machen.

Dagegen ist das Positive an der Arbeit *Diltheys* die Tendenz auf die Wirklichkeit selbst, die in den historischen Wissenschaften Thema ist. Aufgrund dieser Fragestellung behält *Dilthey* eine ausgezeichnete Stellung innerhalb der Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, gerade auch gegenüber der *Marburger Schule*, weil er von einem *dogmatischen Kantianismus* frei blieb und mit einer Tendenz zum Radikaleren versuchte, rein aus den Sachen selbst zu philosophieren. Freilich war die Tradition sowohl wie die zeitgenössische Philosophie zu mächtig, um seine eigentümliche Natur auf einem sicheren und eindeutigen Weg zu halten. Er schwankte oft, hatte Zeiten, wo er seine eigene Arbeit rein im Sinne der ganz anders gerichteten traditionellen Philosophie seiner Zeit sah. Aber immer wieder brach bei ihm der elementare Instinkt seiner eigenen Fragestellung durch. Diese

Unsicherheit zeigt, daß er zu keiner eigenen Methode kam und zu keiner eigentlichen Fragestellung. Allerdings bleibt sein Vorstoß ins eigentliche Gebiet gegenüber traditioneller Fragestellung das Entscheidende. Erst dann wird man es würdigen können, wenn man sich frei macht von den traditionellen Maßstäben, die in der wissenschaftlichen Philosophie heute lebendig sind, wenn man sieht, daß in der Philosophie nicht das entscheidend ist, was die wissenschaftliche Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts charakterisiert: der Kampf der Richtungen und Schulen und die Versuche, einen Standpunkt gegen einen anderen durchzusetzen; daß es nicht entscheidend ist, anhand eines aufgenommenen traditionellen philosophischen Standpunkts die Dinge wieder mit traditionellen Begriffen zu behandeln, sondern neue Gebiete, neue Sachgebiete selbst zu erschließen und in produktiver Begriffsbildung zum Besitz der Wissenschaft zu machen. Dies ist das Kriterium einer wissenschaftlichen Philosophie, nicht aber die Möglichkeit, ein System zu konstruieren, welche Konstruktion nur auf einer beliebigen Bearbeitung des von der Geschichte überlieferten begrifflichen Materials gründet. Heute ist in der Philosophie wieder eine Tendenz zum System lebendig, doch liegt darin kein Sinn, der von der sachlichen Bearbeitung der Probleme diktiert wäre, sondern die Tendenz ist rein traditionalistisch wie die Erneuerung der *Kantischen* Philosophie, d. h. man geht über *Kant* zu *Fichte* und *Hegel*.

- e) Philosophie als »wissenschaftliche Philosophie« — die
Psychologie als Grundwissenschaft der Philosophie —
(Die Lehre vom Bewußtsein)

Zusammenfassend ist zu sagen: In der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde eine ganz bestimmte wissenschaftliche Philosophie herrschend. Der Ausdruck »wissenschaftliche Philosophie« hat einen dreifachen Sinn. Diese Philosophie bezeichnet sich selbst als wissenschaftliche:

Erstens, weil sie Philosophie von den Wissenschaften ist, d. h. weil sie Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, weil sie zum eigentlichen Objekt das Faktum der Wissenschaft hat.

Zweitens, weil sie durch diese Fragestellung nach der Struktur vorgegebener Wissenschaften selbst ein eigenes Thema gewinnt, das sie nach eigener Methode erforscht, da sie selbst nicht mehr in das Gebiet der einzelwissenschaftlichen Überlegung fällt. Sie ist ›wissenschaftlich‹, weil sie ein eigenes Gebiet und eine eigene Methode gewinnt, eine Methode, die zugleich ihre Sicherheit behält durch die ständige Orientierung an dem faktischen Gebaren der Wissenschaften selbst. Damit wird eine weltanschauliche Spekulation vermieden.

Drittens, weil sie den verschiedenen Disziplinen, die sich alle auf das Bewußtsein richten, eine Grundlage zu geben sucht durch eine ursprüngliche Wissenschaft vom Bewußtsein selbst, eine *Psychologie*.

Der *Neukantianismus* hat sich freilich sehr scharf gegen die naturwissenschaftliche Psychologie gerichtet, das hat nicht verhindert, daß sowohl von den Naturwissenschaften selbst (*Helmholtz*) wie auch aus der Philosophie Psychologie zur Grundwissenschaft der Philosophie erhoben wurde. Wenn Erkenntnis Akt des Bewußtseins ist, dann gibt es eine Theorie des Erkennens nur, wenn man das seelische Leben, das Bewußtsein, sich erst vorgegeben und wissenschaftlich untersucht hat, ›wissenschaftlich‹, d. h. im Sinne der naturwissenschaftlichen Methode.

Zu bemerken ist: Die heutige Psychologie hat in ihren verschiedenen Richtungen ein ganz anderes Niveau als diese naturwissenschaftliche Psychologie; unter wesentlichem Einfluß der phänomenologischen Arbeit hat sich die Fragestellung in der Psychologie gewandelt.

Am Ende des 19. Jahrhunderts hat die ›wissenschaftliche‹ Philosophie durchgängig in allen Richtungen das *Bewußtsein* zum Thema. Sie hat ein ausdrückliches Wissen um ihren Zusammenhang mit *Descartes*, der zum erstenmal das Bewußt-

sein, die *res cogitans*, als das Grundthema der Philosophie bestimmt. Im einzelnen ist diese Philosophie schwer durchsichtig. Hier sind nicht die einzelnen Zusammenhänge zu verfolgen, das ist sachlich für die Fragestellung unergiebig. Nur ist darauf hinzuweisen, daß seit 1840 innerhalb dieser Bewegung eine *Aristoteles-Tradition* lebendig ist. Diese wurde begründet von *Trendelenburg*, ist erwachsen aus der Opposition gegen *Hegel* und wurde als Aufnahme der geschichtlichen Forschung von *Schleiermacher* und *Böckh* auf dem Felde der griechischen Philosophie in Gang gebracht. *Trendelenburgs* Schüler sind *Dilthey* und *Brentano*.

α) Franz Brentano

Franz Brentano studierte Ende der sechziger Jahre in Berlin, ursprünglich hatte er katholische Theologie studiert. Seine erste Arbeit hatte *Aristoteles* zum Thema. Er versuchte, *Aristoteles* aus dem Horizont der mittelalterlichen Philosophie zu interpretieren, vor allem der des *Thomas von Aquin*. Die Arbeit zeichnet sich dadurch aus. Damit ist nicht gesagt, daß dies wirklich der Weg ist, *Aristoteles* zu verstehen, vielmehr wird durch diese Interpretationsart *Aristoteles* im wesentlichen umgedeutet. Das ist aber nicht das Entscheidende, sondern wichtig bleibt, daß *Brentano* selbst durch diese Beschäftigung mit der griechischen Philosophie ursprünglichere Horizonte für die philosophische Fragestellung selbst gewonnen hat. Innere Schwierigkeiten des katholischen Glaubenssystems, vor allem das Geheimnis der Trinität und in den siebziger Jahren die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes drängten ihn aus dieser geistigen Welt hinaus; er nahm aber doch ganz bestimmte Horizonte und die Verehrung des *Aristoteles* mit und lebte nun in der Tendenz einer freien, nicht gebundenen philosophischen Wissenschaft.

Der Weg aus der Tradition war für ihn vorgezeichnet durch *Descartes*. So zeigt sich bei *Brentano* eine eigentümliche Mischung *aristotelisch-scholastischen* Philosophierens mit der mo-

deren Fragestellung bei *Descartes*. Auch bei ihm zielt die philosophische Arbeit auf eine Wissenschaft vom Bewußtsein ab; aber das Entscheidende ist nun in der *Brentanoschen* »Psychologie vom empirischen Standpunkt« (1874), daß er zum erstenmal sich frei machte von der Übertragung naturwissenschaftlich-physiologischer Methode auf die Erforschung des seelischen Lebens. Für die Richtung seines Denkens ist seine Habilitationsthese (1866) charakteristisch: *Vera methodus philosophiae non alia est nisi scientiae naturalis*. »Die echte philosophische Methode ist keine andere als die der Naturwissenschaften«. Es wäre verkehrt, wenn man diese These im Sinne einer Forderung der Übertragung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Philosophie auslegen wollte, vielmehr will die These sagen: Die Philosophie hat in ihrem Felde genau so zu verfahren wie die Naturwissenschaften, d. h. sie hat ihre Begriffe aus *ihren* Sachen selbst herzuholen. Diese These ist nicht die Proklamierung einer rohen Übertragung naturwissenschaftlicher Methodik auf die Philosophie, sondern umgekehrt: die Ausschaltung naturwissenschaftlicher Methodik und die Forderung, so wie die Naturwissenschaften in ihrem Felde, so soll — unter grundsätzlicher Rücksichtnahme auf die Artung der betreffenden Sachen — Philosophie verfahren.

Für die Aufgabe einer Psychologie besagt das: Vor allen Theorien über den Zusammenhang des Seelischen mit dem Leiblichen, des sinnlichen Lebens mit den Sinnesorganen, kommt es darauf an, überhaupt erst einmal die Tatbestände des seelischen Lebens, so wie sie unmittelbar zugänglich sind, aufzunehmen. Das Allererste ist eine »Klassifikation der psychischen Phänomene«, eine Einteilung der psychischen Phänomene nicht aufgrund eines beliebigen, von außen an sie herangebrachten Prinzips, sondern eine Einteilung und Ordnung, die der Natur des Psychischen folgt, eine Ordnung — d. h. zugleich eine Ausbildung der Grundbegriffe —, die aus dem Wesen der Sachen, die hier zur Verhandlung stehen, aus dem Wesen des Psychischen selbst geschöpft sind.

Er versuchte, für die Wissenschaft vom Bewußtsein, von den Erlebnissen, vom Psychischen im weitesten Sinne, die Grundlagen dadurch zu schaffen, daß die Tatbestände aufgenommen werden, wie sie in diesem Felde gegeben sind. Nicht mit Theorien über das Seelische, über die Seele selbst, über den Zusammenhang des Seelischen mit dem Physiologisch-Biologischen hat er begonnen, sondern er hat zunächst geklärt, was da gegeben ist, wenn von Psychischem, von Erlebnissen gesprochen wird. Sein Hauptwerk »Psychologie vom empirischen Standpunkt« (1874) ist in zwei Bücher geteilt, im ersten Buch ist von der Psychologie als Wissenschaft, im zweiten Buch von den psychischen Phänomenen im allgemeinen die Rede. »Empirisch« heißt hier nicht induktiv im Sinne der Naturwissenschaften, sondern soviel wie sachlich, nicht konstruktiv. Das erste also ist, die psychischen Phänomene selbst zu charakterisieren, ihre Mannigfaltigkeit nach Grundstrukturen zu ordnen, daher die Aufgabe einer »Klassifikation«. »Klassifikation« besagt Einteilung, Ordnung vorgegebener Tatbestände. Ordnen vollzieht sich immer unter einem Gesichtspunkt, wie man sagt. Gesichtspunkt ist das, worauf ich hinblicke, im Hinblick worauf ich bestimmte Scheidungen in einem Sachgebiet vollziehe. Dieser Hinblick oder Gesichtspunkt kann verschiedenartig sein. Ich kann eine vorgegebene Mannigfaltigkeit von Gegenständen ordnen im Hinblick auf ein erdachtes Schema; ich kann mir ausdenken, es gebe ganz allgemein Vorgänge, die von innen nach außen, und solche, die von außen nach innen laufen, und ordne unter diesem Gesichtspunkt die psychischen Phänomene. Zweitens kann der Gesichtspunkt aus dem gegenständlichen Zusammenhang genommen werden, der mit dem, der selbst geordnet werden soll, in einem Zusammenhang steht, in der Weise, daß ich die psychischen Vorgänge ordne im Hinblick auf Verhältnisse im Physiologischen. So versuchte man nach Phänomenen der Bewegungsnerven auch Denken und Wollen festzulegen. Drittens kann so vorgegangen werden, daß man den Hinblick, woraufhin sehend

man ordnet, selbst schöpft aus den zordnenden Tatbeständen, nicht ein Prinzip an sie heranbring sondern aus den Tatbeständen selbst das Prinzip gewinnt. Das ist die eigentliche Maxime, der *Brentano* bei seiner Klassifikation folgt, »die Ordnung der Erlebnisse muß natürlich sein«, das muß in eine Klassifikation aufgenommen werden, was seiner Natur nach dahin gehört. »Natur« besagt hier das, was von ihm selbst her gesehen ist, was es ist. Eine Klassifikation kann sich nur vollziehen, wenn sie echt ist, »aus dem vorherigen Kenntnis der Objekte«, »aus dem Studium der Gegenstände«.¹ Ich muß von vornherein über die Gegenstände ihre Grundstrukturen, Kenntnis haben, um sie sachgemäß, gegenstandsgemäß zu ordnen. So entsteht die Frage: Welches ist die Natur der psychischen Phänomene gegenüber dem physischen? Diese Frage stellt *Brentano* im ersten Buch der Psychologie. Er sagt, die psychischen Phänomene unterscheiden sich von allen physischen durch nichts so sehr als dadurch, daß ihnen etwas Gegenständliches innewohnt. Sollte es deshalb Unterschiede innerhalb des Feldes der psychischen Phänomene geben, so müssen es Unterschiede sein hinsichtlich dieser ihrer Grundstruktur des Innewohnens, Unterschiede in der Weise, in welcher den Erlebnissen etwas gegenständlich ist. Diese Unterschiede, in denen den verschiedenen Erlebnissen etwas gegenständlich ist, im Vorstellen das Vorstellte, im Urteilen das Geurteilte, im Wollen das Gewollte, je nach diesen Unterschieden bilden sich die vorzüglichsten Klassenunterschiede innerhalb der psychischen Phänomene. Diese Grundstruktur des Psychischen, daß jedem Erlebnis etwas Gegenständliches innewohnt, bezeichnet *Brentano* als *intentionale Inexistenz*.

Intentio ist ein Ausdruck der Scholastik und besagt soviel wie: *sich richten auf*. *Brentano* spricht von der intentionalen Inexistenz des Gegenstandes. Jedes Erlebnis richtet sich auf etwas, und zwar je nach seinem Charakter verschieden. Vor-

¹ F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1874; [zitiert nach Ausgabe von 1925, Bd. 2, S. 28.]

stellenderweise etwas vorstellen ist ein anderes Sich-richten als urteilenderweise etwas beurteilen. *Brentano* betont ausdrücklich, daß schon *Aristoteles* diesen Gesichtspunkt, wie er sagt, bei der Behandlung der psychischen Phänomene zugrunde gelegt hat, und daß die Scholastik dieses Phänomen der Intentionalität aufgenommen hat.

Im Hinblick auf diese Grundstruktur der psychischen Phänomene unterscheidet *Brentano* die verschiedenen Weisen des Sich-richtens auf ihre jeweiligen Gegenstände in drei Grundklassen des psychischen Verhaltens: erstens Vorstellung im Sinne des Vorstellens, zweitens Urteil, drittens Interesse. »Wir reden von einem Vorstellen, wo immer etwas erscheint.«^{1a} — wo immer etwas schlicht gegeben und das schlicht Gegebene vernommen ist. Vorstellen im weitesten Sinne ist schlicht-Dahaben von etwas. Das Urteilen interpretiert *Brentano* als »ein Als wahr Annehmen oder Als falsch Verwerfen.«² Gegenüber dem bloßen Da-haben von etwas ist das Urteilen eine bestimmte Stellungnahme zu dem Vorgestellten als Vorgestellten. Die dritte Klasse bezeichnet *Brentano* mit verschiedenen Titeln: Interesse, Liebe, Gemütsbewegung. »Diese Classe soll nach uns alle psychischen Erscheinungen begreifen, die nicht in den beiden ersten Classen enthalten sind.«³ Er betont, daß ein eigener Ausdruck für diese Akte der Interessennahme an etwas fehlt. Später hat man auch »Werten« gesagt oder noch besser »Wertnahme«.

Am Leitfaden dieser Grundscheidung der psychischen Erlebnisse versucht *Brentano* die Grundstruktur des Vorstellens, Urteilens, der Gemütsbewegungen herauszustellen. Eine *Grundthese*, die *Brentano* bezüglich des Verhältnisses dieser Phänomene aufstellte, lautet: *Jedes psychische Phänomen ist entweder selbst Vorstellung, oder es hat Vorstellungen zur Grundlage*. »Dieses Vorstellen bildet die Grundlage des Urteilens nicht bloß, sondern ebenso des Begehrens, sowie jedes

^{1a} F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, S. 261.

² a.a.O., S. 262.

³ a.a.O.

anderen psychischen Aktes. Nichts kann beurteilt, nichts kann aber auch begehrt, nichts kann gehofft oder gefürchtet werden, wenn es nicht vorgestellt wird.«⁴ Dadurch bekommt das schlichte Da-haben von etwas die Funktion eines Grundverhaltens. Urteil, Interessenahme sind nur möglich, wenn etwas vorgestellt ist, was beurteilt, woran Interesse genommen wird. *Brentano* bewegt sich nicht nur in bloßer Beschreibung, sondern er versucht, diese Einteilung gegen die traditionelle in kritischer Betrachtung abzugrenzen. Wir gehen darauf nicht näher ein.

Damit ist eine ganz neue Tendenz in der Psychologie und in der Philosophie wach geworden, eine Tendenz, die schon in der damaligen Zeit auf die amerikanische Psychologie gewirkt hat, so auf *William James*, der in Deutschland und ganz Europa Einfluß gewann, und von ihm rückwärts auf *Henri Bergson*, so daß seine Lehre von den unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins (*Essai sur les Données immédiates de la Conscience*, 1889) auf die Ideen der *Brentanoschen* Psychologie zurückgeht. Diese Idee einer *beschreibenden Psychologie* hat auf *Dilthey* sehr stark gewirkt. In seiner Akademieabhandlung von 1894 »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« versuchte er, diese Psychologie zur Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften zu machen. Das eigentlich Entscheidende der Ausbildung der *Brentanoschen* Fragestellung ist darin zu sehen, daß *Brentano* der Lehrer von *Husserl* wurde, dem nachmaligen Begründer der phänomenologischen Forschung.

β) Edmund Husserl

Husserl selbst war ursprünglich Mathematiker — Schüler von *Weierstrass* und promovierte mit einer mathematischen Arbeit. Was er von Philosophie hörte, ging nicht über das hinaus, was jeder Student sich in den Vorlesungen aneignete. Was *Paulsen* sagte, war ehrlich und nett, aber nichts, was

⁴ a.a.O., S. 104.

geeignet war, *Husserl* für die Philosophie als eine wissenschaftliche Disziplin zu begeistern. Erst nach seiner Promotion besuchte er die Vorlesungen des Mannes, von dem man damals viel sprach, und der persönliche Eindruck, die Leidenschaft des Fragens und Betrachtens, dieser Eindruck, den *Brentano* auf *Husserl* machte, hielt ihn fest, und er blieb bei ihm zwei Jahre, von 1884—1886. *Brentano* gab nun den Ausschlag für die wissenschaftliche Richtung, die *Husserls* Arbeit nahm. Sein Schwanken zwischen Mathematik und Philosophie war entschieden. Durch den Eindruck, den *Brentano* als Lehrer und Forscher auf ihn machte, eröffnete sich ihm innerhalb der unproduktiven zeitgenössischen Philosophie die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie. Charakteristisch war dabei: *Husserls* philosophische Arbeit begann nun nicht mit irgendeinem ausgedachten und hergeholten Problem, sondern entsprechend seinem wissenschaftlichen Entwicklungsgang begann er auf dem Boden zu philosophieren, den er hatte, d. h. seine philosophische Besinnung im Sinne der Methodik *Brentanos* richtete sich auf die Mathematik.

Er beschäftigte sich zunächst, traditionell gesprochen, mit der Logik der Mathematik. Aber nicht nur die Theorie des mathematischen Denkens und der mathematischen Erkenntnis, sondern vor allem die Analyse der Struktur der Gegenstände der Mathematik — die Zahl — wurde Thema seiner Überlegungen. Mit einer Arbeit über den Zahlbegriff⁵ habilitierte sich *Husserl* Ende der achtziger Jahre in Halle, bei *Stumpf*, dem ältesten Schüler *Brentanos*. Diese Arbeit wurde im Sinne einer wirklichen Untersuchung der Sachen auf der Basis der deskriptiven Psychologie *Brentanos* möglich. Bald aber erweiterten sich die Fragen ins Prinzipielle, und die Untersuchungen drangen zu den *Fundamentalbegriffen des Denkens überhaupt* und der Gegenstände überhaupt vor; es wuchs die Aufgabe einer *wissenschaftlichen Logik* und ineins damit

⁵ E. Husserl, Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen, Halle 1887.

die Besinnung auf die methodischen Mittel und Wege der rechten Erforschung der Gegenstände der Logik. Das bedeutete eine radikalere Fassung dessen, was mit *Brentanos* deskriptiver Psychologie vorgegeben war und zugleich eine grundsätzliche Kritik gegenüber der zeitgenössischen Vermengung psychologisch-genetischer Fragestellung mit logischer. Diese Arbeit an fundamentalen Gegenständen der Logik beschäftigte *Husserl* mehr als zwölf Jahre. Die ersten Ergebnisse dieser Arbeit bilden den Inhalt des Werks, das 1900/01 in zwei Bänden erschien mit dem Titel »*Logische Untersuchungen*«. Mit diesem Werk kam die phänomenologische Forschung zum ersten Durchbruch. Es ist *das Grundbuch der Phänomenologie* geworden. Die innere Entstehungsgeschichte dieses Werks ist die Geschichte ständiger Verzweigungen und gehört nicht hierher.

Der erste, der sofort die zentrale Bedeutung dieser Untersuchungen erkannte, war *Dilthey*. Er bezeichnete diese Untersuchungen als den ersten großen wissenschaftlichen Fortschritt in der Philosophie seit *Kants* »Kritik der reinen Vernunft«. *Dilthey* war siebzig Jahre alt, als er mit *Husserls* »Logischen Untersuchungen« bekannt wurde, in einem Alter, wo andere sich längst sicher und wohl fühlen bei ihrem System. *Dilthey* begann sofort im Kreise seiner nächsten Schüler durch Semester hindurch Übungen über dieses Buch. Freilich erleichterte ihm eine innere Verwandtschaft der Grundtendenz die Einsicht in die Bedeutung dieses Werkes. In einem Brief an *Husserl* vergleicht er ihre Arbeit mit dem Anbohren eines Berges von entgegengesetzten Seiten, bei welchem Anbohren und Durchstoß sie sich getroffen. *Dilthey* fand hier eine erste Erfüllung dessen, was er seit Jahrzehnten suchte und kritisch-programmatisch in einer Akademieabhandlung von 1894 formuliert hatte: eine Fundamentalwissenschaft vom Leben selbst.

Ferner wirkte das Buch auf *Lipps* und seine Schüler in München, aber so, daß die »Logischen Untersuchungen« lediglich als verbesserte deskriptive Psychologie genommen wurden.

Die *Marburger Schule* nahm in ihrer Weise Stellung. *Natorp* würdigte in einer größeren Besprechung nur den ersten Band dieses Werkes, in dem sich eine Kritik der damaligen Logik fand und wo gezeigt wird, daß die Logik nicht auf Psychologie gegründet werden könne. Er bemerkt, daß für sie, die *Marburger*, aus diesem Werk nicht allzuviel zu lernen sei, sie hätten das selbst gefunden, was ihnen hier gesagt wird. Der zweite Band, der das Entscheidende enthält, blieb unbeachtet. Man konstatierte lediglich, der zweite Band sei ein Rückfall in die Psychologie, deren Übertragung in die Philosophie *Husserl* gerade im ersten zurückgewiesen habe.

Schuld an diesem Mißverständnis ist in gewisser Weise die Selbstinterpretation, die *Husserl* seinerseits in der Einleitung zu diesem Bande von seiner Arbeit gegeben hat: »Phänomenologie ist deskriptive Psychologie«. Diese Selbstausslegung des eigenen Werks ist dem, was darin erarbeitet wird, ganz unangemessen. Mit anderen Worten, *Husserl* war, als er die Einleitung zu diesen Untersuchungen schrieb, nicht imstande, eigentlich das zu übersehen, was er faktisch in diesem Bande vorgelegt hatte. Erst zwei Jahre später hat er diese Fehlinterpretation selbst richtig gestellt, im »Archiv für systematische Philosophie«, 1903.

Diese »Logischen Untersuchungen«, so fundamental sie sind, bringen nun nicht irgendwelche tiefe Erkenntnis zur Bewältigung von Gemütsbedürfnissen und dergleichen, sondern bewegen sich in ganz speziellen und trockenen Problemen; sie handeln von Gegenstand, Begriff, Wahrheit, Satz, Tatsache, Gesetz. Der Untertitel zum positiven zweiten Bande lautet: »Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis«. Er umfaßt sechs umfangreiche Spezialuntersuchungen, deren Zusammenhang nicht ohne weiteres durchsichtig ist: I. »Ausdruck und Bedeutung«; II. »Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktionstheorien«; III. »Zur Lehre von den Ganzen und Teilen«; IV. »Der Unterschied der selbständigen und unselbständigen Bedeutungen und die Idee

der reinen Grammatik«; V. »Über intentionale Erlebnisse und ihre ›Inhalte«; VI. »Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis«. Dies sind ungewohnte Themen für eine Logik und Erkenntnistheorie. Die Wahl des Untertitels »Theorie der Erkenntnis« geschah lediglich in Anlehnung an die Tradition. In der Einleitung heißt es, Erkenntnistheorie ist, streng genommen, gar keine Theorie, sondern »Besinnung und evidente Verständigung darüber, was Denken und Erkennen überhaupt ist, nämlich nach seinem gattungsmäßigen reinen Wesen«.⁶ Wo von Theorie gesprochen wird, ist das noch ein versteckter Naturalismus, denn jede Theorie ist ein deduktives System zum Zwecke der Erklärung vorgegebener Tatsachen. *Husserl* lehnt ausdrücklich eine Erkenntnistheorie im üblichen Sinne ab.

Ungewohnter und ganz gegen die übliche Art zu philosophieren, ist die Weise der Durchdringung und Aneignung, die das Werk fordert. Es hat einen durchgehenden untersuchenden Gang; es verlangt schrittweise, ausdrücklich anschauliche Vergewärtigung und kontrollierende Ausweisung dessen, wovon gehandelt wird. Man kann also nicht – will man nicht den ganzen Sinn der Untersuchungen verkehren – einfach Resultate herausnehmen und sie in ein System einbauen, sondern die Tendenz zielt auf die mitgehende und weiterdringende Durcharbeit der behandelten Sachen. Mißt man die Wirkung des Werkes an dem, was es fordert, dann muß gesagt werden, daß sie, trotz der großen Umwälzungen, die von ihm seit zwei Jahrzehnten ausgegangen sind, eine geringe und uneigentliche ist.

Es liegt im Wesen phänomenologischer Untersuchungen, daß sie nicht gekürzt referiert werden können, sondern jeweils neu wiederholt und durchlaufen werden müssen. Jede nähere Inhaltsangabe des Werkes wäre – phänomenologisch gesprochen – ein Mißverständnis. Daher versuchen wir einen Aus-

⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1900/1901; Bd. II/1, § 7, S. 19.

weg und geben eine erste Orientierung über das, was hier geleistet ist. Das dient zugleich einer ersten Vorbereitung und Ausarbeitung der Einstellung, in der wir hier während der ganzen Vorlesung arbeiten.

ZWEITES KAPITEL

Die fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie, ihr Prinzip und die Klärung ihres Namens

Wir charakterisieren diese Entdeckungen und ergänzen diese Charakteristik durch eine Klärung des Prinzips der phänomenologischen Forschung. Auf dieser Grundlage versuchen wir eine Interpretation der Selbstbezeichnung dieser Forschung, eine Bestimmung ihres Namens *Phänomenologie*.

Von den entscheidenden Entdeckungen wollen wir drei besprechen: erstens die *Intentionalität*, zweitens die *kategoriale Anschauung* und drittens den *echten Sinn des Apriori*. Diese Betrachtungen sind unumgänglich ihrem Sachgehalt nach wie der Betrachtungsart nach, nur so ist *die Zeit* phänomenologisch zu Gesicht zu bekommen und die Möglichkeit zu geregelter Fortgang ihrer Analyse von dem, als was sie sich zeigt, gegeben.

§ 5. Die Intentionalität

Wir wollen die Intentionalität deshalb zuerst behandeln, weil gerade an diesem Phänomen die zeitgenössische Philosophie damals und heute noch den eigentlichen Anstoß findet, weil Intentionalität gerade das ist, was ein unmittelbares und unvoreingenommenes Aufnehmen dessen, was Phänomenologie will, verhindert. Sie wurde bereits berührt bei der Charakteristik der Art, wie *Brentano* versuchte, die Gesamtheit der psychischen Phänomene in strenger Anmessung an diese selbst zu klassifizieren. *Brentano* erkannte in der Intentionalität die Struktur, die die eigentliche Natur eines psychischen Phänomens ausmacht. Sie wurde ihm so zum Kriterium der Unterscheidung von psychischen und physischen Phänomenen. Zu-

gleich aber ist diese Struktur, sofern sie im erscheinenden Wesen vorfindlich ist, das Kriterium und Prinzip einer naturgemäßen Einteilung der psychischen Phänomene selbst. *Brentano* betont ausdrücklich, daß er nur aufnehme, was *Aristoteles* und die Scholastik schon kannten. Durch *Brentano* lernte *Husserl* die Intentionalität sehen.

Mit welchem Recht sprechen wir aber dann noch von einer Entdeckung der Intentionalität durch die Phänomenologie? Deshalb, weil ein Unterschied besteht zwischen der bloßen und rohen Kenntnis einer Struktur und dem Verständnis ihres eigenen Sinnes und ihrer Verfassung und der damit gewonnenen Möglichkeiten und Horizonte einer darauf gerichteten und sicher gehenden Forschung. Von einer rohen Kenntnis und Verwendung zu klassifikatorischen Zwecken bis zu einem prinzipiellen Verständnis und der Ausarbeitung einer Thematik ist ein sehr weiter Weg, der neue Betrachtungen und Umstellungen fordert. *Husserl* schreibt dazu: »Indessen von einer ersten Erfassung eines Bewußtseinsunterschiedes bis zu seiner richtigen, phänomenologisch reinen Fixierung und konkreten Bewertung ist ein gewaltiger Schritt – und eben dieser für eine einstimmige, fruchtbare Phänomenologie entscheidende Schritt ist nicht vollzogen worden.«¹

In der philosophischen Tagesliteratur pflegt die Phänomenologie so charakterisiert zu werden: *Husserl* hat von *Brentano* den Begriff der Intentionalität übernommen; dieser Begriff geht bekanntlich auf die Scholastik zurück; diese ist finster, metaphysisch, dogmatisch. Folglich ist der Begriff der Intentionalität wissenschaftlich unbrauchbar und die Phänomenologie, die ihn verwendet, mit metaphysischen Voraussetzungen belastet, ist also gar nicht auf unmittelbare Gegebenheiten gegründet. So schreibt *H. Rickert* in »Die Methode der Philo-

¹ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [zitiert: Ideen I], in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1. Bd., 1. Teil, Halle 1913, S. 185; [Husserliana Bd. III, 1. Buch, hrsg. v. W. Biemel, Haag 1950, S. 223 f.]

sophie und das Unmittelbare«: »Besonders dort, wo der durch Brentano vermittelte scholastische Begriff der ›Intentionalität‹ eine Rolle spielt, scheint der Begriff des Unmittelbaren noch wenig geklärt und der Gedankengang der meisten Phänomenologen mit traditionell metaphysischen Dogmen durchsetzt zu sein, die es ihren Anhängern geradezu unmöglich machen, das vor Augen Stehende unbefangen zu sehen.«² Dieser Aufsatz enthält eine grundsätzliche Polemik gegen die Phänomenologie. Auch sonst und gerade in der Einleitung zur Neuauflage der *Brentanoschen* Psychologie von O. Kraus³ wird gesagt, daß Husserl einfach den *Brentanoschen* Begriff der Intentionalität übernommen habe. Für die *Marburger Schule* blieb die Intentionalität auch der eigentliche Stein des Anstoßes, das, was zugleich den Zugang zur Phänomenologie verbaute.

Wenn wir solche Darstellungen ausdrücklich zurückweisen, dann geschieht das nicht, um eine Originalität *Husserls* gegenüber *Brentano* zu retten, sondern um zu verhüten, daß die elementarsten Betrachtungen und Schritte für das Verständnis der Phänomenologie durch solche Charakteristiken von vornherein vereitelt werden.

a) Die Intentionalität als Struktur der Erlebnisse: Aufweis und erste Klärung

Wir werden zu zeigen versuchen, daß die Intentionalität eine Struktur der Erlebnisse als solcher ist und nicht eine an die Erlebnisse als seelische Zustände herangebrachte Zuordnung zu anderen Wirklichkeiten. Vorausgeschickt sei: Bei dem Versuche, die Intentionalität klar zu machen, d. h. zu sehen und in dem zu erfassen, was sie ist, darf man nicht hoffen, daß das mit einem Schlage gelingt. Wir müssen uns von dem Vorurteil frei machen, daß dadurch, daß die Phänomenologie fordert,

² H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung*, in: *Logos*, Bd. XII, 1923/24, S. 242, Anm.

³ In: *Meiner, Philosophische Bibliothek, Hamburg 1925.*

die Sachen selbst zu erfassen, gesagt sei, die Sachen müßten mit einem Schlage, ohne Zutun erfaßt werden; vielmehr ist das Vordringen zu den Sachen ein umständliches, das vor allem die Vorurteile, die die Sachen verbauen, abzutragen hat.

Intentio besagt dem Wortsinne nach: *Sich-richten-auf*. Jedes Erlebnis, jede seelische Verhaltung richtet sich auf etwas. Vorstellen ist ein Vorstellen von etwas, Erinnerung ist Erinnerung von etwas, Urteilen ist Urteilen über etwas, Vermuten, Erwarten, Hoffen, Lieben, Hassen — von etwas. Man wird sagen, das ist eine Trivialität, sie ausdrücklich noch betonen, keine sonderliche Leistung, die gar die Bezeichnung einer Entdeckung verdiente. Gehen wir jedoch dieser Trivialität etwas nach und stellen wir heraus, was sie phänomenologisch meint.

Bei den folgenden Betrachtungen wird kein besonderer Scharfsinn verlangt, sondern das Abstellen von Vorurteilen — schlichtes Sehen und Festhalten des Gesehenen, ohne die neugierige Frage, was damit anzufangen sei. Sachlichkeit dem Selbstverständlichsten gegenüber ist das Schwierigste, was uns gelingen mag, weil der Mensch das Element seiner Existenz im Gekünstelten, Verlogenen, immer schon von anderen Beschwatzten hat. Es ist ein Irrtum zu meinen, die Phänomenologen wären Musterknaben, nur die Entschlossenheit zum handanlegenden Kampf dagegen und das positive Erschließen wollen und sonst nichts ist, was sie auszeichnet.

Vergegenwärtigen wir uns einen exemplarischen, leichter zugänglichen Fall einer ›seelischen Verhaltung‹: eine konkrete natürliche Wahrnehmung — die Wahrnehmung von einem Stuhl, den ich, ins Zimmer tretend, vorfinde und, weil er mir im Wege steht, wegschiebe. Ich betone das letztere, um anzudeuten, daß wir eine Wahrnehmung alltäglichster Art gewinnen wollen, nicht ein Wahrnehmen im betonten Sinne des nur hinstarrenden Betrachtens. Die natürliche Wahrnehmung, wie ich in ihr lebe, wenn ich mich in meiner Welt bewege, ist meist nicht ein eigenständiges Betrachten und Studieren der Dinge, sondern geht auf in einem konkreten praktischen Um-

gehen mit den Sachen; sie ist nicht eigenständig, ich nehme nicht wahr, um wahrzunehmen, sondern um mich zu orientieren, den Weg zu bahnen, etwas zu bearbeiten; das ist eine ganz natürliche Betrachtung, in der ich ständig lebe. Eine grobe Interpretation wird die Wahrnehmung des Stuhles so charakterisieren: In meinem Innern läuft ein bestimmtes seelisches Geschehnis ab; diesem psychischen Geschehen ›drinnen‹, ›im Bewußtsein‹, entspricht ›draußen‹ ein physisches reales Ding. Es entsteht also eine Zuordnung zwischen der Bewußtseinswirklichkeit (dem Subjekt) und einer Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins (dem Objekt). Das seelische Geschehen tritt in ein Verhältnis zu etwas anderem, außer ihm. An sich ist es nicht notwendig, daß dieses Verhältnis eintritt, denn diese Wahrnehmung kann eine Trugwahrnehmung, eine Halluzination sein. Es ist eine psychologische Tatsache, daß psychische Vorgänge auftreten, durch die etwas wahrgenommen wird — vermeintlicherweise —, was gar nicht einmal existiert. Es ist möglich, daß mein psychisches Geschehen von einer Halluzination befallen wird, derart, daß ich wahrnehme, wie jetzt ein Automobil durch den Saal über Ihre Köpfe wegfährt. Hier entspricht dem seelischen Vorgang im Subjekt kein reales Objekt; hier haben wir ein Wahrnehmen, ohne daß ein Verhältnis zu etwas außer ihm einträte; oder bei einer Trugwahrnehmung: Ich gehe im dunklen Wald und sehe einen Menschen auf mich zukommen, bei näherem Zusehen ist es ein Baum. Auch hier fehlt das Objekt, das vermeintlich in dieser Trugwahrnehmung wahrgenommen wird. Angesichts dieser unbestreitbaren Tatsachen, daß das reale Objekt bei Wahrnehmungen gerade fehlen kann, wird man *nicht* sagen dürfen, jede Wahrnehmung sei Wahrnehmung von etwas; d. h. die Intentionalität, das Sich-richten-auf etwas ist kein notwendiges Merkmal jeder Wahrnehmung. Und selbst wenn nun jedem psychischen Geschehen, das ich als Wahrnehmung bezeichne, ein physisches Objekt entspräche, wäre das doch eine dogma-

tische Behauptung; denn es ist ja gar nicht ausgemacht, daß ich über mein Bewußtsein zu einer Realität hinausgelange.

Seit *Descartes* weiß man – und jede kritische Philosophie hält daran fest –, daß ich eigentlich immer nur »Bewußtseinsinhalte« erfasse. In der Verwendung des Begriffes Intentionalität liegt demnach schon, z. B. bezüglich der Verhaltung der Wahrnehmung, eine doppelte Voraussetzung: einmal die metaphysische Voraussetzung, das Psychische komme aus sich heraus zu einem Physischen, was bekanntlich seit *Descartes* verboten ist. Zweitens liegt in der Intentionalität die Voraussetzung, daß immer einem psychischen Vorgang ein reales Objekt entspreche; die Tatsachen der Trugwahrnehmung und Halluzination sprechen dagegen. Das meint *Rickert* und viele andere, wenn sie sagen, im Begriff der Intentionalität stecken metaphysische Dogmen. Aber haben wir überhaupt mit dieser Interpretation der Wahrnehmung als Halluzination und Trugwahrnehmung die Intentionalität in den Blick bekommen? Haben wir von dem gesprochen, was die Phänomenologie mit diesem Titel meint? Nein! So wenig, daß diese eben gegebene Interpretation, wenn sie zur Grundlage einer Erörterung der Intentionalität gemacht werden sollte, hoffnungslos den Zugang zu dem versperrt, was phänomenologisch gemeint ist. Machen wir uns das dadurch klar, daß wir die Interpretation wiederholen und schärfer sehen. Denn diese angebliche Trivialität ist gar nicht ohne weiteres faßbar, man muß zuerst die schlechte Trivialität unechten aber üblichen erkenntnistheoretischen Fragens beiseite lassen.

Vergegenwärtigen wir uns die Halluzination: Man wird sagen, das Automobil ist realiter gar nicht vorhanden, es besteht also keine Zuordnung zwischen Physischem und Psychischem, sondern nur Psychisches ist gegeben. Aber ist die Halluzination nicht doch ihrem Sinne nach Halluzination, vermeintliche Wahrnehmung von einem Automobil? Ist nicht auch dieses vermeintliche Wahrnehmen, das ohne reales Verhältnis zu einem realen Objekt ist, gerade als solches ein Sich-richten-auf

ein vermeintlich Wahrgenommenes? Ist nicht die Täuschung selbst als solche ein Sich-richten-auf, auch wenn das reale Objekt faktisch nicht da ist?

Es ist nicht so, daß eine Wahrnehmung erst dadurch intentional würde, daß ein *Physisches zum Psychischen in Beziehung* tritt und daß sie nicht mehr intentional wäre, wenn dieses Reale nicht existiert, sondern die Wahrnehmung in ihr selbst, ob rechte oder Trugwahrnehmung, ist intentional. Intentionalität ist nicht eine Eigenschaft, die der Wahrnehmung zugegeben würde und ihr in gewissen Fällen zukommt, sondern sie ist als Wahrnehmung *von Hause aus intentional*, ganz abgesehen davon, ob das Wahrgenommene realiter vorhanden ist oder nicht. Ja gerade nur deshalb, weil Wahrnehmung als solche ein Sich-richten-auf etwas ist, die Intentionalität die Struktur des Verhaltens selbst ausmacht, kann es so etwas wie Trugwahrnehmung und Halluzination geben.

So wird deutlich, wenn man alle erkenntnistheoretischen Vormeinungen beiseite läßt, daß die *Verhaltung selbst* — noch ganz frei von der Frage ihrer Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit — ihrer Struktur nach Sich-richten-auf ist. Es ist nicht so, daß zuerst nur ein psychischer Vorgang als Zustand unintentional abläuft (Komplex von Empfindungen, Gedächtnisrelationen, Vorstellungsbild und Denkvorgänge, durch die ein Bild entsteht, von dem nachher gefragt wird, ob ihm etwas entspricht) und nachträglich im gewissen Falle intentional würde, sondern das Sein des Verhaltens selbst ist ein Sich-richten-auf. Intentionalität ist nicht ein den Erlebnissen zugetragenes, zuweilen an ihnen vorkommendes Verhältnis zu nicht Erlebnismäßigem, sondern die Erlebnisse selbst als solche sind intentionale. Das ist die erste, vielleicht noch ganz leere Bestimmung, die aber schon wichtig genug ist, um Boden für das Fernhalten metaphysischer Vorurteile zu haben.

b) Rickerts Mißverständnis der Phänomenologie
und der Intentionalität

Bei der Aufnahme der Intentionalität und schon bei der Art, wie man *Brentano* interpretierte und weiterbildete, sah man weniger auf den Aufweis dieses Bestandes der Struktur des Erlebens als auf das, was man bei *Brentano* vermutete: metaphysische Dogmen. Das Entscheidende bei *Husserl* war, daß er nicht in die Richtung der Dogmen und Voraussetzungen sah, soweit sie vorhanden waren, sondern in die Richtung auf das Phänomen selbst, daß *Wahrnehmen ein Sich-richten-auf* ist. Nun ist diese Struktur aber auch in den anderen Verhaltungen nicht zu übersehen. *Rickert* macht das zum Boden seiner Auseinandersetzung und behauptet, so etwas an den Verhaltungen zu sehen, denn er nimmt die Intentionalität für die urteilsmäßige Verhaltung in Anspruch, aber für das Vorstellen läßt er sie fallen. Er sagt: Vorstellen ist kein Erkennen. Er kommt dazu, weil er an Dogmen festhält: Mein Vorstellen hat in sich keine Transzendenz, es kommt nicht zum Gegenstand hinaus. *Descartes* hat ja gesagt, das Vorstellen, die *perceptio*, bleibt nur im Bewußtsein, und *Rickert* meint, die Transzendenz des Urteilens, dessen Gegenstand er als *Wert* bestimmt, sei weniger rätselhaft als die Transzendenz, die im Vorstellen liegt im Sinne des Hinauskommens zu einem realen Ding. Zu dieser Auffassung kommt er, weil er meint, daß im Urteil etwas anerkannt wird, das den Charakter des Wertes hat, also nicht realiter existiert, und identifiziert es mit dem Geistigen, das das Bewußtsein selbst ist; er meint, der Wert sei etwas Immanentes. Wenn ich einen Wert anerkenne, gehe ich nicht über das Bewußtsein hinaus.

Das Wesentliche ist für uns nicht, daß wir nachweisen, *Rickert* bewegt sich in Widersprüchen, daß er einmal den phänomenologischen Begriff des Vorstellens gebraucht und einmal einen mythischen der Psychologie, sondern daß er in der Ausgangsstellung die Intentionalität in Anspruch nimmt, soweit

sie ihm für seine Theorie paßt, sie aber abschüttelt, wenn sie gegen seine Theorie spricht, daß Vorstellen nicht Erkennen sei. Charakteristisch ist, daß es bei allem Scharfsinn trotzdem an den primitivsten Forderungen: Aufnahme der Tatbestände, wie sie sich geben, fehlt. Damit wird das Denken bodenlos. Der Zwang der Sachen kann nicht in einem Falle beachtet, im anderen mißachtet werden; beachtet, wenn sie gerade in eine vorgefaßte Theorie passen – mißachtet, wenn sie sie sprengen. Ein charakteristisches Beispiel für diese Art zu denken, bietet die von *Brentano* ausgehende Urteils- und Erkenntnistheorie *Rickerts*. Wir besprechen sie, um daran zu sehen, wie Urteile von der Erfassung der Sachen abhängen.

Rickert nimmt von *Brentano* die Bestimmung des Urteils als *Anerkennen* auf. Es ist genau die Stelle zu verfolgen, wo er von der durch *Brentano* aufgewiesenen Intentionalität Gebrauch macht und wo er gleichzeitig vor ihr die Augen schließt, in die Theorie springt und konstruiert. Vergegenwärtigen wir uns kurz die auf *Brentanos* Urteilscharakteristik basierende Theorie:

Wenn wir urteilen, sagt *Rickert*, stimmen wir den Vorstellungen zu oder weisen sie ab. Im Urteil steckt als das Wesentliche ein »praktisches« Verhalten. »Weil nun, was für das Urteil gilt, auch für das Erkennen gelten muss, so ergibt sich aus der Verwandtschaft, die das Urteil mit dem Wollen und dem Fühlen hat, dass es sich auch *beim rein theoretischen Erkennen um ein Stellungnehmen zu einem Werte handelt*. . . . Nur Werten gegenüber hat das alternative Verhalten des Billigens und Missbilligens einen Sinn.«⁴ *Rickert* kommt so zu seiner Theorie: *Der Gegenstand der Erkenntnis ist ein Wert*. Wenn ich den Stuhl wahrnehme und sage: der Stuhl hat vier Beine, so ist der Sinn dieser Erkenntnis nach *Rickert Anerkennen eines Wertes*. Man wird beim besten Willen in der Struktur

⁴ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg i. Br. 1892, S. 57. [2. Aufl. 1904, S. 106.]

dieser Wahrnehmungsaussage nie so etwas finden; denn ich bin nicht auf Vorstellungen gerichtet und noch weniger auf Wert, sondern auf den faktisch gegebenen Stuhl.

Das Anerkennen wird nicht den Vorstellungen angeklebt, sondern Vorstellen ist selbst Sich-richten-auf; es gibt überhaupt das mögliche Worüber des Urteilens vor, und das Bejahen im Urteilen ist im Vorstellen fundiert. Zwischen Vorstellen und Urteilen besteht selbst ein intentionaler Zusammenhang. Hätte *Rickert* die Intentionalität des Vorstellens gesehen, dann wäre er auch nicht in die Mythologie des Zusammenhanges von Urteil und Vorstellung verfallen, als trete das Urteil »hinzu«. *Die Beziehungen zwischen Intentionalitäten sind selbst intentional.*

Rickert ist denn auch zu dieser Theorie nicht aus dem Studium der Sachen, sondern durch leere Deduktion gekommen, in die dogmatische Urteile aufgenommen sind. Der letzte Rest von Sachbestand ist einzig das, was *Rickert* von *Brentano* aufgenommen hat, wovon aber selbst fraglich ist, ob es den vollen Tatbestand des Urteils trifft. »Wenn wir das . . . Urteil als ein nicht vorstellungsmässiges Verhalten bezeichnen, so soll das nicht heissen, dass wir darin etwa mit *Brentano* eine andere Art der Beziehung des Bewusstseins zu seinem Objekte sehen, als wie sie im Vorstellen vorliegt. Diese Behauptung ist für uns viel zu voraussetzungsvoll.«⁵ *Rickert* lehnt hier die Intentionalität als Kriterium der Scheidung zwischen den Verhaltungen Vorstellung und Urteil im Sinne *Brentanos* ab. Was setzt er selbst an diese Stelle? Wie bestimmt und begründet er den Unterschied?

Wir untersuchen, »zu welcher Gattung von psychischen Vorgängen das vollständige Urteil gehört, wenn wir überhaupt solche Zustände, in denen wir uns teilnahmslos betrachtend verhalten, von solchen unterscheiden, in denen wir an unserem Bewusstseinsinhalte, als einem für uns wertvollen, Anteil nehmen . . . Wir wollen also lediglich eine Tatsache feststellen, welche auch eine rein sensualistische Theorie nicht bestreiten

⁵ a.a.O., S. 56. [a.a.O., S. 104.]

kann«. ^{5a} Es sieht fast ein Blinder, daß das wörtlich die Position *Brentanos* ist, der nichts anderes will, als die Gattung der psychischen Vorgänge einteilen nach der Art unseres Verhaltens, ob wir sie teilnahmslos betrachten oder Anteilnahme an ihnen haben. *Rickert* nimmt seine Theorie zunächst aus einem Boden, der durch die *Brentanosche* Beschreibung aufgewiesen ist, aber er sieht nicht, daß er die Intentionalität als Fundament seiner Urteils- und Erkenntnistheorie in Anspruch nimmt. Beweis: Gleichzeitig mit der Inanspruchnahme dieser deskriptiven Unterscheidung verwendet *Rickert* einen Begriff von Vorstellung, der dem zuwiderläuft, den er für die Gewinnung der Urteilsdefinition zugrunde legt; hier: teilnahmslos, Sich-richten-auf — also Vorstellen als Weise des Vorstellens — anderwärts: Vorstellung als Vorgestelltes, und zwar ist das Vorgestellte der Bewußtseinsinhalt. Da, wo *Rickert* den Vorstellungsidealismus widerlegt und beweisen will, daß Erkennen nicht Vorstellen sei, hält er sich nicht an den einfachen und schlichten Sinn des Vorstellens, sondern legt einen mythischen Begriff zugrunde. *Rickert* sagt, solange die Vorstellungen nur vorgestellt werden, kommen und gehen sie. ⁶ Jetzt ist Vorstellen nicht schlichtes vorstellendes Verhalten, sondern die Vorstellungen werden vorgestellt. »Ein vorstellendes Erkennen bedarf einer vom erkennenden Subjekt unabhängigen Wirklichkeit, weil wir mit Vorstellungen nur dadurch ein vom erkennenden Subjekt Unabhängiges zu erfassen vermögen, dass sie Abbilder oder Zeichen einer Wirklichkeit sind.« ⁷ An diesem Vorstellungsbegriff kann man allerdings zeigen, daß Vorstellen kein Erkennen ist, wenn das Sich-richten-auf nur auf Zeichen tendieren kann.

Aber wie steht es mit dem Vorstellungsbegriff, den *Rickert* gebraucht, wo er das Urteil gegen das Vorstellen im Sinne des schlicht betrachtenden Verhaltens abgrenzt? Warum nimmt *Rickert* nicht den Vorstellungsbegriff in deskriptivem Sinne auf wie den Urteilsbegriff, der der Deskription erwachsen ist?

^{5a} [a.a.O., S. 105.]

⁶ a.a.O., S. 57. [a.a.O., S. 105.]

⁷ a.a.O., S. 47. [a.a.O., S. 78.]

Warum geht er nicht dem Sinn dessen nach, was darin liegt: ein teilnahmslos betrachtendes Verhalten zu?

Das liegt daran, weil *Rickert* von der Vormeinung geleitet ist, von der These, *Erkennen darf nicht Vorstellen sein*; denn wäre Erkennen Vorstellen, dann wäre seine eigene Theorie, daß das Erkennen Anerkennen und der Gegenstand der Erkenntnis ein Wert ist, überflüssig und vielleicht verkehrt. Vorstellen darf nicht Erkenntnis sein, dieses Vorurteil bestärkt sich noch durch Berufung auf *Aristoteles*: Erkennen ist Urteilen. Erkenntnis ist je wahr oder falsch; wahr oder falsch sind aber nach *Aristoteles* nur Urteile. In dieser Berufung auf *Aristoteles* meint *Rickert* lediglich, *Aristoteles* verstehe unter Urteil dasselbe — wo er gerade das damit meint, was *Rickert* am schlichten Bestand des Vorstellens überhaupt nicht sehen will — »*Sehen-lassen von etwas*«. *Rickert* sieht nicht den schlichten Sinn des Vorstellens, daß gerade in ihm Erkennen liegt.

Eine Einsicht in den primären Erkenntnischarakter der Vorstellung ist ihm dadurch verbaut, daß er einen mythischen Begriff des Vorstellens aus der naturwissenschaftlichen Philosophie voraussetzt und zu der Formulierung kommt, daß beim Vorstellen die Vorstellungen vorgestellt werden. Im Falle einer Vorstellung als schlichter Wahrnehmung ist nicht eine Vorstellung vorgestellt, sondern ich sehe den Stuhl. Das liegt im Sinne des Vorstellens selbst; ich meine, wenn ich hinsehe, nicht eine Vorstellung von etwas, was nicht vorhanden ist, zu sehen, sondern den Stuhl. Bloße Vergegenwärtigung, die man auch als Vorstellung von etwas bezeichnet — beispielsweise, wenn ich mir jetzt meinen Schreibtisch vorstelle —, auch in solchem Falle bloßen Denkens an etwas wird nicht Vorstellung vorgestellt, nicht ein Bewußtseinsinhalt, sondern die Sache selbst. Ebenso steht es mit der Erinnerungsvorstellung, z. B. einer Segelfahrt; ich erinnere mich nicht an Vorstellungen, sondern an das Boot und die Fahrt selbst. Primitivste Tatbestände, die in den Strukturen selbst liegen, werden lediglich einer Theorie zuliebe übersehen: Erkennen darf nicht Vorstellen sein, denn nur

dann, wenn Erkennen nicht Vorstellen ist, besteht die Theorie zu Recht, daß der Gegenstand der Erkenntnis ein Wert sei und sein muß, weil es eine Wertphilosophie geben muß.

Was blind macht gegen die Intentionalität ist die Vormeinung, es handle sich hier um eine Theorie der Beziehung zwischen Physischem und Psychischem, wo doch lediglich eine Struktur des Psychischen selbst aufgewiesen sein will. Ob das, worauf sich Vorstellen richtet, reale materielle Dinge sind oder nur Phantasiertes, ob das Anerkennen einen Wert anerkennt oder ob Urteilen sich auf etwas anderes, nicht Reales richtet, das erste ist, daß überhaupt dieses Sich-richten-auf gesehen wird. Die Struktur der Verhaltungen ist gleichsam festzumachen ohne jedes erkenntnistheoretische Dogma. Nur aus dem recht Gesehenen und durch es hindurch ist eine schärfere Fassung und vielleicht Kritik der bisherigen phänomenologischen Interpretation der Intentionalität möglich. Wir werden sehen lernen, daß in der Tat auch in der Phänomenologie sich noch ungeklärte Vormeinungen mit der Intentionalität verknüpfen, die es freilich einer Philosophie, die mit Dogmen so belastet ist wie der *Neukantianismus*, erst recht schwer macht, das Aufgewiesene schlicht zu sehen. Weil man selbst in Dogmen und Richtungen denkt, ist das erste, was man vermutet, ein Gleiches, und man hält sich an das, was man vermutet, um so eher, als in der Tat die Phänomene nicht erschöpfend freigelegt sind.

Es soll lediglich die Struktur des Sich-richtens-auf an den Verhaltungen im Blick behalten werden. Alle Theorie über Psychisches, Bewußtsein, Person und dergleichen soll ferngehalten werden.

c) Die Grundverfassung der Intentionalität als solcher

Das bisher über die Intentionalität Gewonnene ist formal gesprochen leer, aber das eine ist schon deutlich, daß vor allem der Strukturzusammenhang selbst frei vergegenwärtigt wer-

den muß, ohne daß wir realistische oder idealistische Theorien über das Bewußtsein im Hintergrunde haben, daß wir lernen, die Gegebenheiten als solche zu sehen und zu sehen, daß Beziehungen zwischen Verhaltungen, zwischen Erlebnissen, selbst nicht Komplexionen von Dingen sind, sondern daß die Beziehungen zwischen den Verhaltungen selbst ihrerseits wieder intentionalen Charakter haben, daß die ganzen Beziehungen des Lebens in sich selbst durch diese Struktur bestimmt sind. Im Fortgang werden wir sehen, daß hier noch Schwierigkeiten bestehen, die nicht ohne weiteres zu beheben sind. Aber um dies zu sehen, bedarf es erst des Blickes auf die Intentionalität selbst. Von hier aus können wir zugleich terminologische Fixierung gewinnen, um einen Ausdruck zu verstehen, der in der Phänomenologie oft gebraucht und ebenso oft mißverstanden wird: Es handelt sich um den Begriff des *Aktes*. Die Verhaltungen des Lebens nennt man auch Akte: Wahrnehmung, Urteil, Liebe, Haß . . . Was besagt hier Akt? Nicht etwa Tätigkeit, Vorgang oder irgendeine Kraft, sondern die Bedeutung von Akt meint lediglich *intentionale Beziehung*. Solche Erlebnisse sind Akte, die den Charakter der Intentionalität haben. Man muß diesen Aktbegriff festhalten und nicht mit anderen konfundieren.

So fundamental die Intentionalität ist, so leer bleibt sie auf den ersten Blick. Wir sagen einfach: Vorstellen ist Vorstellen von etwas, Urteilen ist Urteilen über etwas usw.; man sieht nicht recht ein, wie von solchen Strukturen eine Wissenschaft möglich sein soll. Diese Wissenschaft ist offenbar zu Ende, bevor sie eigentlich angefangen hat. Das scheint in der Tat so zu sein, als wäre diese phänomenologische Feststellung der Intentionalität lediglich eine Tautologie. So hat *Wundt* früher schon gesagt, die ganze phänomenologische Erkenntnis lasse sich reduzieren auf den Satz: $A = A$. Wir wollen versuchen zu sehen, ob nicht sehr vieles zu sagen ist und am Ende das meiste noch gar nicht gesagt ist. Indem wir diese erste Entdeckung der Phänomenologie festhalten, daß die Intentionalität Struktur

der Erlebnisse und nicht erst nachträgliche Relation ist, haben wir schon eine erste Anleitung, wie wir es machen müssen, um diese Verfassung, diese Struktur zu sehen.

α) Das Wahrgenommene des Wahrnehmens: das Seiende an ihm selbst (Umwelt Ding, Naturding, Dinglichkeit)

Mit dem Festhalten der Intentionalität als vorfindlicher Struktur der Verhaltungen ist in jedem Falle das Abgleiten in Konstruktion und in eine überspringende Theorie vermieden. Zugleich aber ist die Notwendigkeit dieser Struktur, um ihr ebenso unvoreingenommen nachzugehen, darin beschlossen. Versucht werden soll jetzt, die Grundstruktur der Intentionalität sichtbar zu machen. Vorläufig ist mit dem Sich-richten-auf nur ein erstes Moment an ihr bezeichnet, weit entfernt von der vollen Strukturverfassung und auch das nur ganz formal leer.

Zur Klärung der Grundverfassung der Intentionalität gehen wir wieder auf den exemplarischen Fall einer natürlichen Dingwahrnehmung zurück. Mit Intentionalität meinen wir nicht eine zuweilen und nachträglich eintretende objektive Beziehung zwischen einem physischen Ding und einem psychischen Vorgang, sondern die Struktur eines Verhaltens als Verhalten zu, Sich-richten-auf; damit charakterisieren wir nicht diese eine bestimmte Wahrnehmung (des Stuhles) hier und jetzt, sondern das *Wahrgenommene als solches*. Wenn wir die Grundverfassung der Intentionalität suchen, dann gehen wir am besten ihr selbst nach — Sich-richten-auf. Wir sehen jetzt nicht auf das Sich-richten, sondern fassen das *Worauf* ins Auge. Wir sehen nicht auf das Wahrnehmen, sondern auf das *Wahrgenommene* und zwar das *Wahrgenommene dieser Wahrnehmung*. Was ist das?

Vorurteilslos gesprochen — der Stuhl selbst. Ich sehe nicht ›Vorstellungen‹ von dem Stuhl, erfasse kein Bild von dem Stuhl, spüre nicht Empfindungen von dem Stuhl, sondern sehe *ihn* schlicht — ihn selbst. Das ist der nächst gegebene Sinn des Wahrnehmens. Es ist genauer zu fragen: *Was* sehe ich in mei-

ner »natürlichen« Wahrnehmung, in der lebend ich mich hier im Saale aufhalte, was kann ich von dem Stuhl aussagen? — Ich werde sagen, er steht im Hörsaal 24 unten neben dem Katheder, er wird vermutlich von Dozenten gebraucht, die vorziehen, während der Vorlesung zu sitzen. Er ist kein beliebiger Kathederstuhl, sondern ein ganz bestimmter, der Kathederstuhl im Hörsaal 24 in der Marburger Universität, durch Gebrauch vielleicht etwas beschädigt, von der Möbelfabrik, aus der er offenbar stammt, schlecht gestrichen. Dergleichen werde ich von dem Stuhl aussagen, wenn ich ihn ganz natürlich, unkonstruktiv und ohne experimentelle Vorbereitung beschreibe. Was sage ich dann? Ich erzähle nichts anderes als die ganz bestimmte, wenn auch belanglose Geschichte des Stuhles, in welcher Geschichte er ständig, täglich hier gegenwärtig ist. Das Wahrgenommene dieser »natürlichen« Wahrnehmung bezeichnen wir als *Umweltding*.

Ich kann mich in dieser Wahrnehmung aufhalten und das, was in ihr da ist, den Stuhl selbst, weiter beschreiben und kann sagen: er ist so und so schwer, hat diese Färbung, ist so und so hoch und breit, er läßt sich von einem Ort zum anderen verschieben, wenn ich ihn hochhebe und loslasse, fällt er, mit einem Beil läßt er sich zerlegen, angezündet, brennt er. Auch jetzt haben wir wiederum lauter Aussagen, in denen ich über das Wahrgenommene selbst rede, nicht von Vorstellungen des Stuhles und nicht von Empfindungen, und doch handelt es sich um andere Bestimmtheiten des Dinges als die vorigen. Was jetzt von dem Wahrgenommenen selbst gesagt wurde, kann von jedem beliebigen Stück Holz ausgesagt werden. Was jetzt an dem Stuhl herausgeholt wurde, bestimmt ihn nicht als Stuhl. Es wurde über den Stuhl zwar etwas ausgesagt, aber nicht qua Stuhlding, sondern als *Naturding*; daß das Wahrgenommene Stuhl ist, ist jetzt ohne Belang.

Das Wahrgenommene ist Umweltding; es ist aber auch Naturding. Wir haben für diesen Unterschied in unserer Sprache sehr feine Unterschiede in der Art, wie die Sprache

selbst die Bedeutung und den Ausdruck bildet. Wir sagen: Ich schenke Rosen; ich kann auch sagen: Ich schenke Blumen, nicht aber: Ich schenke Pflanzen. Die Botanik aber zerlegt nicht Blumen, sondern Pflanzen. Der Unterschied von Pflanze und Blume, welches beides von derselben Rose ausgesagt werden kann, ist der Unterschied von Natur- und Umweltding. Rose als Blume ist Umweltding, Rose als Pflanze Naturding.

Das Wahrgenommene an ihm selbst ist sowohl das eine wie das andere. Trotzdem entsteht die Frage, ob wir jetzt bei dieser Beschreibung, in der wir das herausgeholt haben, was sich am wahrgenommenen Ding selbst gibt, damit schon das gewonnen haben, was man in der Phänomenologie im strengen Sinne als das Wahrgenommene bezeichnet. Wenn wir uns darauf besinnen, daß diese beiden Dingstrukturen – Umweltding und Naturding – dem einen und demselben Stuhl zukommen, so entsteht offenbar hier schon eine Schwierigkeit, wie das Verhältnis dieser beiden Dingstrukturen zu verstehen ist. Das werden wir später in anderen Zusammenhängen genauer kennenlernen. Jetzt sei nur dieses festgehalten: Wenn ich in der natürlichen Rede, nicht in der Betrachtung und im theoretischen Studium des Stuhles, sage, der Stuhl ist hart, so will ich damit nicht einen Festigkeits- und Dichtigkeitsgrad dieses Dinges als materielles Ding feststellen, sondern sagen: der Stuhl ist unbequem. Schon hier ist zu sehen, daß bestimmte Strukturen, die dem Naturding zukommen und als solche abgelöst betrachtet werden können, Härte, Schwere, sich zunächst in ganz bestimmten Umweltcharakteren präsentieren. Härte, materieller Widerstand ist selbst da im Charakter von Unbequemlichkeit und auch so nur da, nicht erst daraus erschlossen oder abgeleitet durch sie. Das Wahrgenommene gibt sich an ihm selbst, nicht etwa aufgrund von Gesichtspunkten, die an das Ding herangebracht werden. Es ist das bestimmte Umweltding, auch wenn es vielen verborgen bleibt.

Was im Wahrnehmen vorgefunden wird, dieses Naturding da, dem kann ich noch weiter nachgehen. Ich kann an ihm durch geeignete Forschungsart herausholen, daß zu ihm als solchem Ding notwendig so etwas wie Materialität und Ausdehnung gehört, daß jedes Ausgedehnte als Ausgedehntes gefärbt ist, und weiter, daß jede Farbe auch als Farbe ihre Ausbreitung hat, daß Materielles, Ausgedehntes verschiebbar ist, daß es den Ort wechseln kann. Auch so habe ich wieder an diesem Ding selbst Vorfindliches herausgehoben, aber jetzt nicht mehr an dem Wahrgenommenen (Stuhl) als Umweltding und auch nicht an ihm als einem Naturding, sondern jetzt handle ich von der *Dinglichkeit* als solcher. Ich spreche von Materialität, von Ausdehnung, Färbung, Verschiebbarkeit und dergleichen Bestimmungen, die nicht diesem Stuhl als diesem eignen, sondern jedem beliebigen Naturding zukommen, Strukturen, die die Dinglichkeit des Dinges ausmachen, Strukturmomente des Naturdinges selbst, Sachhaltigkeiten, die aus dem Gegebenen selbst herausgelesen werden.

In allen drei Fällen handelten wir vom wahrgenommenen Seienden an ihm selbst, von dem, was eine Kenntnisnahme an ihm vorfinden kann. Wahrnehmen ist hier in einem weiten, aber natürlichen Sinn gebraucht. Von der üblichen Erkenntnistheorie oder auch Psychologie her wird man sagen, diese Beschreibungen des Naturdinges und Umweltdinges sind sehr naiv und als naive eigentlich unwissenschaftlich. Denn zunächst und eigentlich sehe ich mit den Augen nur Farbiges, zunächst habe ich nur Gelbempfindungen, und das andere lege ich dem hinzu.

Gegenüber dieser wissenschaftlichen Beschreibung wollen wir allerdings Naivität und reine Naivität, die zunächst und eigentlich den Kathederstuhl sieht. Wenn wir sagen, ›wir sehen‹, so ist ›sehen‹ hier nicht in dem engen Sinn des optischen Empfindens verstanden, sondern ›sehen‹ besagt hier nichts anderes als ›schlichte Kenntnisnahme des Vorfindlichen‹. Wenn wir diesen Ausdruck festhalten, dann verstehen wir und haben

keine Schwierigkeit, das unmittelbar Gegebene so zu nehmen, wie es sich zeigt. Wir sagen nämlich, man sieht es dem Stuhl an, daß er aus einer Fabrik stammt. Wir ziehen keine Schlüsse, machen keine Überlegungen, sondern man sieht es ihm an, trotzdem wir keine Empfindung von einer Fabrik oder so etwas haben. Das Feld dessen, was in schlichter Kenntnisaufnahme vorfindlich ist, ist grundsätzlich viel weiter als das, was eine bestimmte Erkenntnistheorie oder Psychologie aufgrund einer Wahrnehmungstheorie festlegen möchte. In diesem weiten Sinn des Wahrnehmens und Sehens ist sogar all das wahrgenommen, wie wir später sehen werden, was ich über die Dinglichkeit gesagt habe, daß in diesem Ding selbst Materialität liegt, daß zu dieser Ausdehnung gehört, Färbung und dazu Ausbreitung. Das sind nicht Sachen, die ich hier in diesem Hörsaal finde, sondern Zusammenhänge zwischen allgemeinen Charakteren, aber diese sind nicht erfunden, konstruiert, sondern in genügend, hinreichend ausgebildeter Art des schlichten Vorfindens kann ich auch diese Strukturen und ihre spezifischen Zusammengehörigkeiten sehen — sehen nicht im Sinne eines mystischen Aktes oder Aufschwunges, sondern im Sinne schlichter Vergegenwärtigung von Strukturen, die sich am Gegebenen ablesen lassen.

β) Das Wahrgenommene des Wahrnehmens: das Wie des Intendiertseins (die Wahrgenommenheit des Seienden, der Charakter des Leibhaft-da)

Immer noch sind wir nicht bei dem, was wir als das Wahrgenommene im strengen Sinne bezeichnet haben. Das Wahrgenommene im strengen Sinne der Phänomenologie ist nicht das wahrgenommene *Seiende* an ihm selbst, sondern das *wahrgenommene* Seiende, sofern es wahrgenommen ist, *wie* es sich in konkreter Wahrnehmung zeigt. Das Wahrgenommene im strengen Sinne ist das Wahrgenommene als solches, genauer gesprochen, die *Wahrgenommenheit* dieses Stuhles zum Beispiel, die Art und Weise, die Struktur, in der der Stuhl wahr-

genommen ist. Die Art und Weise, wie dieser Stuhl wahrgenommen ist, unterscheidet sich von der Struktur, wie er vorgestellt ist. Mit dem Ausdruck: *Wahrgenommenes als solches* meine ich *dieses Seiende in der Art und Weise seines Wahrgenommenseins*. Damit haben wir eine ganz neue Struktur zunächst nur angedeutet, eine Struktur, von der ich nun alle diese Bestimmtheiten, die ich bislang von dem Stuhl ausgesagt habe, nicht aussagen kann.

Das Wahrgenommensein des Stuhles ist nicht etwas, was zum Stuhl als Stuhl gehört; wahrgenommen kann auch ein Stein oder Haus oder Baum oder dergleichen sein. Wahrgenommensein und die Struktur der Wahrgenommenheit gehört sonach zum Wahrnehmen als solchem, d. h. zur Intentionalität. Wir können demnach folgendermaßen unterscheiden: *das Seiende selbst*: das Umweltding, Naturding, bzw. die Dinglichkeit und *das Seiende in der Weise seines Intendiertseins*, seines Wahrgenommenseins, Vorgestelltseins, Geurteilt-, Geliebt-, Gehaßt-, Gedachtseins im weitesten Sinne. In den ersten drei Fällen haben wir es mit dem Seienden an ihm selbst, im vierten mit dem Intendiertsein, der Wahrgenommenheit des Seienden zu tun.

Was ist das — Wahrgenommenheit? Gibt es überhaupt so etwas, und kann man über die Wahrgenommenheit des Stuhles etwas aussagen? Es kommt darauf an, daß wir diese Strukturen unabhängig von irgendwelchen Theorien im Unterschied zu den Strukturen sehen, die dem Ding und dem Seienden als Seiendem zukommen. Aus dieser vorläufigen Bestimmung und Abgrenzung gegen die Dinglichkeit haben wir schon eine erste Anweisung, in welcher Richtung der Blick zu nehmen ist. Offenbar geht er nicht auf den Stuhl selbst, so wie er im Wahrnehmen vermeint ist, sondern auf ihn *im Wie seines Intendiertseins*. Was zeigt sich da? Das Wahrgenommene als solches hat den Charakter der *Leibhaftigkeit*, d. h. das Seiende, das sich als wahrgenommenes präsentiert, hat den Charakter des *Leibhaft-da*. Nicht nur ist es als es selbst gegeben, sondern es

selbst in seiner Leibhaftigkeit. Es ist ein Unterschied in der Gegebenheitsart zu machen zwischen dem *Leibhaft-gegeben* und dem *Selbst-gegeben*. Wir machen uns diesen Unterschied klar in Abhebung gegenüber dem Wie, in dem das bloß Vor-gestellte da ist. Vorstellen ist hier gefaßt im Sinne schlichter Vergegenwärtigung.

Ich kann mir jetzt die Weidenhauser Brücke vergegenwärtigen; ich versetze mich vor die Brücke. In dieser Vergegenwärtigung der Brücke ist sie selbst gegeben, ich meine die Brücke selbst und kein Bild von ihr, keine Phantasie, sondern sie selbst, und doch ist sie mir nicht leibhaftig gegeben. Leibhaftig gegeben wäre sie, wenn ich hinuntergehe und mich vor die Brücke selbst stelle. Das heißt aber: Was selbst gegeben ist, braucht nicht leibhaftig gegeben zu sein, wohl aber umgekehrt ist jedes leibhaftig Gegebensein selbst gegeben. *Leibhaftigkeit ist ein ausgezeichnete Modus der Selbstgegebenheit eines Seienden*. Diese Selbstgegebenheit wird noch deutlicher in der Abgrenzung gegen eine andere mögliche Art des Vorstellens, die man in der Phänomenologie als *Leermeinen* faßt.

Leermeinen ist die Art des Vorstellens von etwas in der Weise des Denkens an etwas, des Erinnerns, welches in einem Gespräch über die Brücke auftreten kann. Ich meine die Brücke selbst, ohne daß ich sie dabei in ihrem Aussehen schlicht sehe, aber ich meine sie im Sinne des Leermeinens. In dieser Art und Rede bewegt sich ein großer Teil unserer natürlichen Rede. Wir meinen die Sachen selbst, nicht Bilder oder Vorstellungen von ihnen, dennoch haben wir sie nicht anschaulich gegeben. Auch im Leermeinen ist das Gemeine direkt, schlicht selbst gemeint, aber nur leer, das besagt eben, ohne jede anschauliche Erfüllung. Anschauliche Erfüllung wird wiederum in der schlichten Vergegenwärtigung vorgefunden. Leermeinen dagegen gibt zwar das Seiende selbst, aber sie gibt es nicht leibhaftig.

Dieser Unterschied des Leermeinens und des anschaulich Vorstellens gilt nicht nur von sinnlicher Wahrnehmung, son-

dem von den Modifikationen aller Akte. Nehmen wir den Satz: $1+2$ ist $2+1$. Man kann ihn gedankenlos hersagen, aber doch verstehen und wissen, daß man keinen Unsinn sagt. Man kann ihn aber auch einsichtig vollziehen, so daß jeder Schritt unter Vergegenwärtigung des Gemeinten vollzogen wird. Einmal wird er gewissermaßen blind ausgesprochen, das andere Mal gesehen. Wenn das letztere der Fall ist, das Gemeinte vergegenwärtigt ist, dann ist es in originärer Vergegenwärtigung, indem ich $2+1$. . ., alle Bestimmungen in ihren ursprünglichen Bedeutungen mir präsent mache. In dieser Weise des anschaulichen Denkens, d. h. des an den Sachen ausweisenden, bewegen wir uns nur selten, meist dagegen in verkürztem und blinden Denken.

Eine weitere Art des Vorstellens im weitesten Sinne ist die *Bildwahrnehmung*. Wenn wir eine Bildwahrnehmung analysieren, sehen wir deutlich, wie das Wahrgenommene eines Bildbewußtseins eine ganz andere Struktur hat als das Wahrgenommene schlichter Wahrnehmung oder das Vorgestellte schlichter Vergegenwärtigung. Ich kann mir eine Ansichtskarte von der Weidenhauser Brücke ansehen. Dabei liegt eine neue Art des Vorstellens vor. Leibhaft gegeben ist jetzt die Ansichtskarte selbst. Diese Ansichtskarte selbst ist Ding, Objekt, genauso wie die Brücke oder ein Baum oder dergleichen. Aber dieses Ding ist kein einfaches Ding wie die Brücke selbst, sondern ist, wie gesagt, ein Bildding. Es wahrnehmend, sehe ich durch es hindurch das Abgebildete, nämlich die Brücke. In der Bildwahrnehmung erfasse ich nicht thematisch das Bildding, sondern wenn ich eine Ansichtskarte sehe, sehe ich — natürlich eingestellt — das darin Abgebildete, die Brücke, das Abgebildete der Ansichtskarte. In diesem Fall ist sie weder leer vermeint, noch bloß vergegenwärtigt, noch originär wahrgenommen, sondern in diesem eigentümlichen Stufenbau der Verbildlichung von etwas aufgefaßt. Die Brücke selbst ist jetzt das Vorgestellte im Sinne des Vorgestelltseins auf dem Wege einer Darstellung durch etwas. Diese Bilderfassung, die Er-

fassung von etwas als einem Abgebildeten durch ein Bildding hindurch, hat eine ganz andere Struktur als eine schlichte Wahrnehmung. Man muß sich das ganz klar vergegenwärtigen, weil versucht wird, früher und auch heute wieder, Bild-erfassung als diejenige Erfassungsart zu nehmen, mit deren Hilfe man glaubt, überhaupt eine Objektwahrnehmung aufklären zu können. Im Bildbewußtsein ist das Bildding und das Abgebildete. Das Bildding kann ein konkretes Ding sein — die Tafel an der Wand —, aber das Bildding ist eben nicht bloß Ding als Naturding oder sonstiges Umweltding, sondern es zeigt etwas, das Abgebildete selbst; in der schlichten Wahrnehmung dagegen, im schlichten Erfassen eines Objektes, läßt sich nichts von irgendeinem Bildbewußtsein vorfinden. Es läuft jedem schlichten Befund des einfachen Objekterfassens zuwider, wenn man diesen Befund so interpretiert, als würde ich zunächst, wenn ich dieses Haus da sehe, ein Bild in meinem Bewußtsein wahrnehmen, so daß ein Bildding gegeben und dieses Bildding hernach als abbildendes aufgefaßt würde, nämlich als Abbild des Hauses da draußen, d. h. innen ein subjektives Bild und draußen, transzendent, das Abgebildete. Davon ist nichts vorfindlich, sondern im schlichten Sinn der Wahrnehmung sehe ich das Haus selbst. Ganz abgesehen davon, daß diese Übertragung des ganz anders konstituierten Bildbewußtseins auf schlichtes Objekterfassen nichts erklärt und zu unhaltbaren Theorien führt, muß man sich das eigentliche Motiv gegenwärtig halten, aus dem heraus sie abgelehnt werden muß: sie entspricht nicht dem schlichten phänomenologischen Befund. Es besteht auch folgende Schwierigkeit, auf die aber weiter nicht einzugehen ist: Wenn Erkenntnis überhaupt Erfassen eines Objektbildes als immanentes Bild von einem transzendenten Ding draußen ist, wie soll dann das transzendente Objekt selbst erfaßt werden? Wenn jedes Objekterfassen Bildbewußtsein ist, dann brauche ich für das immanente Bild wieder ein Bildding, das mir das immanente darstellt usw. Dies ist ein sekundäres Moment, das gegen

diese Theorie spricht. Die Hauptsache ist aber: Es liegt sowohl in der Richtung des schlichten Erfassens nichts von Bildlichkeit und Verbildlichung, erst recht liegt nicht im Akte des Objekterfassens selbst so etwas wie ein Bildbewußtsein. Nicht deshalb, weil man in einen unendlichen Regreß kommt, d. h. nichts erklärt, ist die Substruktion eines Bildbewußtseins für das Objekterfassen zurückzuweisen, nicht weil man mit dieser Substruktion zu keiner echten haltbaren Theorie kommt, sondern weil sie selbst schon jedem phänomenologischen Befund zuwiderläuft, Theorie ohne Phänomenologie ist, deswegen muß Wahrnehmen total vom Bildbewußtsein verschieden gedacht werden. Bildbewußtsein ist überhaupt nur allererst als Wahrnehmen möglich, doch nur so, daß überhaupt das Bild Ding erfaßt ist und erst an ihm das Abgebildete.

Halten wir fest: Das eigentliche Moment in der Wahrgenommenheit des Wahrgenommenen, wenn wir von der schlichten Wahrnehmung ausgehen, ist: *In der Wahrnehmung ist das wahrgenommene Seiende leibhaft da.* Zum Charakter des Wahrgenommenen als leibhaft an ihm selbst daseiendes tritt als weiteres Moment jeder konkreten Dingwahrnehmung hinsichtlich ihrer Wahrgenommenheit hinzu, daß das wahrgenommene Ding immer in seiner *Ding Ganzheit* vermeint ist. Wenn ich ein sinnlich wahrnehmbares Objekt, diesen bekannten Stuhl hier sehe, so sehe ich – in einer bestimmten Weise von Sehen gesprochen – immer nur eine bestimmte Seite und einen Aspekt. Ich sehe z. B. den oberen Teil des Sitzes, die untere Fläche sehe ich nicht, und trotzdem meine ich nicht, wenn ich den Stuhl sehe oder nur die Beine, daß er abgesägte Beine hätte. Wenn ich in ein Zimmer trete und einen Schrank sehe, sehe ich nicht die Tür des Schrankes oder eine bloße Fläche, sondern im Sinne des Wahrnehmens liegt es, daß ich den Schrank sehe. Wenn ich um ihn herumgehe, habe ich immer neue Aspekte; ich meine aber in jedem Moment im Sinne des natürlichen Meinens, den Schrank selbst zu sehen, nicht irgendeinen Aspekt von ihm. Diese Aspekte können

ständig mit der Mannigfaltigkeit der Aspekte, die sich mir darbieten, wechseln. Wenn ich um das Ding herumgehe, hält sich die leibhaftige Selbigkeit des Wahrgenommenen selbst durch. Das Ding *schattet sich ab* in seinen Aspekten. Aber nicht eine *Abschattung* ist gemeint, sondern jeweils in einer Abschattung das wahrgenommene Ding selbst. In der Mannigfaltigkeit der wechselnden Wahrnehmungen hält sich die Selbigkeit des Wahrgenommenen durch, ich habe keine andere Wahrnehmung im Sinne eines anderen Wahrgenommenen, wohl aber ist der Wahrnehmungsgehalt ein anderer, aber das Wahrgenommene ist als dasselbe vermeint.

Bei der Bildwahrnehmung liegt hinsichtlich der Ganzheits- erfassung und ihrer Abschattung wieder eine andere Struktur des Wahrgenommenen im engeren Sinne vor. Leibhaft wahrgenommen ist das Bildding selbst, auch dieses jeweils in einem Aspekt. Aber die Bilddingwahrnehmung kommt gewissermaßen in der natürlichen Bildwahrnehmung nicht zum Austrag. Dagegen kann z. B. der Briefträger das Bildding (die Ansichtskarte) lediglich als Umweltding, als Postkarte nehmen. Die Bilddingwahrnehmung als reine, schlichte Dingwahrnehmung kommt nicht nur nicht zum Austrag, es ist auch nicht so, daß ich zunächst nur ein Ding sehe und dann schließe, es ist ein Bild von, sondern ich sehe mit einem Schlag ein Abgebildetes und sehe gar nicht zuerst und thematisch isoliert das Bildding, die Striche und Flecken der Zeichnung. Um diese als reine Dingmomente zu sehen, bedarf es schon einer Modifikation der natürlichen Betrachtungsart, einer Weise der *Entbildlichung*. Die natürliche Tendenz der Wahrnehmung in diesem Sinne geht in die Richtung des Bilderfassens.

γ) Erste Anzeige der Grundart der Intentionalität
als Zusammengehörigkeit von *intentio*
und *intentum*

Wir haben innerhalb dieser Mannigfaltigkeit von Weisen des Vorstellens zugleich einen bestimmten Zusammenhang:

Leermeinen, Vergegenwärtigung, Bilderfassung und schlichtes Wahrnehmen sind nicht einfach nebeneinander gestellt, sondern haben in sich einen bestimmten Strukturzusammenhang. In der anschaulichen Vergegenwärtigung kann sich z. B. ein Leermeinen anschaulich erfüllen. Das in der Leermeinung, im gedankenlosen Denken Gemeinte, ist anschaulich unerfüllt, es mangelt ihm die Fülle der Anschauung. Die Vergegenwärtigung hat die Möglichkeit der anschaulichen Erfüllung bis zu einem gewissen Grade, sofern Vergegenwärtigung nie die Sache selbst in ihrer leibhaftigen Gegebenheit zu geben vermag.

Ich kann, statt nur so darüber, aus der schlichten, sich durchhaltenden Vergegenwärtigung von etwas heraus sprechen, oder gar — wenn z. B. Streit über Zahl der Bogen und Pfeiler der Brücke entsteht — kann sich das Vergegenwärtigte in einer neuen Weise durch die leibhafte Gegebenheit selbst füllen. Die Wahrnehmung und Wahrnehmungsgegebenheit ist ein ausgezeichnete Fall der intentionalen Erfüllung. Jede Intention hat in sich eine Tendenz zur Erfüllung, und jede hat je ihre bestimmt eigene Weise der Erfüllungsmöglichkeit, Wahrnehmung überhaupt nur durch Wahrnehmung; Erinnerung nie durch Erwartung, sondern durch erinnernde Vergegenwärtigung, bzw. durch Wahrnehmung. Es bestehen ganz bestimmte gesetzliche Zusammenhänge zwischen den Möglichkeiten des Erfüllens eines vordem gegebenen Leermeinens. So steht es auch innerhalb der Sphäre der Bildwahrnehmung. Es ist möglich, diese Zusammenhänge noch komplizierter zu gestalten, neben das Bild, das das Original ist, nun das Nachbild im Sinne der Kopie zu stellen. Wenn ich eine Kopie habe, d. h. ein nachgebildetes Bild von etwas, so liegt darin ein bestimmter Aufbauzusammenhang von Nachbild — Bild (Original) — und Modell, so zwar, daß durch die Darstellungsfunktion des Nachbildes (Bild zum Modell) das eigentlich Abgebildete hindurchzeigt. Soll aber die Kopie als Kopie nun ihre nachbildhafte Echtheit beweisen, dann kann ich sie nicht

am Modell messen, sondern die anschauliche Ausweisung der Kopie, des Nachbildes, gibt das nachgebildete Bild, das an ihm selbst — wie das Bild von — Modell ist. Diese eigentümlichen Strukturen der Ausweisung und ihrer Möglichkeit laufen durch alle Akte des Erfassens hindurch, auch wenn wir von diesem spezifischen Erfassungsakt des Wahrnehmens jetzt ganz absehen. So zeigt sich — und das ist das Wichtigste — das Wahrgenommene in seiner Wahrgenommenheit, das als Bild Bewußte in seiner Bildlichkeit, das schlicht Vergegenwärtigte in der Weise des Vergegenwärtigens, das Leergemeinte in der Weise des Leermeynens. Alle diese Unterschiede sind verschiedene Weisen des Intendiertseins ihrer Gegenstände.

Diese Strukturzusammenhänge und Stufen der Erfüllung, Ausweisung und Bewährung sind im Felde des anschaulichen Vorstellens relativ leicht zu sehen, sie finden sich aber durchgängig in allen Akten, z. B. im Gebiet des rein theoretischen Verhaltens, Bestimmens und Redens. Ohne die Möglichkeit, hier die Strukturen des jeweilig Intendierten als solchen selbst zu verfolgen, kann gar nicht daran gedacht werden, eine wirkliche, aus den Phänomenen selbst geschöpfte Phänomenologie der Begriffsbildung — der Genesis des Begriffes aus der rohen Bedeutung — wissenschaftlich auszuarbeiten. Ohne dieses Grundstück aber bleibt jede Logik dilettantisch oder Konstruktion.

Wir haben so eine eigentümliche Zugehörigkeit zwischen der Weise des Intendiertseins, der *Intentio*, und dem *Intentum*, wobei *Intentum*, das Intendierte, zu verstehen ist in dem herausgestellten Sinne, nicht das Wahrgenommene als Seiendes, sondern das Seiende im Wie seines Wahrgenommenseins, das *Intentum* im Wie seines Intendiertseins. Erst mit dem zu jeder *Intentio* als solcher gehörigen Wie des Intendiertseins ist überhaupt, obzwar nur vorläufig, die Grundverfassung der *Intentionalität* in den Blick gekommen.

Intentio wird in der Phänomenologie auch als Vermeinen gefaßt. Ein Zusammenhang besteht zwischen Vermeinung

und Vermeinten oder *Noesis* und *Noema*. Νοεῖν heißt vernennen, schlicht erfassen, das Vernehmen selbst und das Vernommene in der Weise seines Vernommenseins. Ich weise auf diese Termini hin, weil darin nicht nur eine Terminologie, sondern auch schon eine bestimmte Interpretation des Sich-richtens-auf enthalten ist. Jedes Sich-richten-auf, Furcht, Hoffnung, Liebe hat den Charakter des Sich-richtens-auf, den *Husserl* als *Noesis* bezeichnet. Sofern νοεῖν aus der Sphäre des theoretischen Erkennens genommen wird, ergibt sich hier eine Deutung der praktischen Sphäre aus der theoretischen. Für unsere Zwecke ist diese Terminologie ungefährlich, dafür nämlich, um sich klarzumachen, daß Intentionalität erst voll bestimmt ist, wenn sie als diese Zugehörigkeit von *Intentio* und *Intentum* gesehen wird. Zusammenfassend ist daher zu sagen: Sowenig Intentionalität eine nachträgliche Zuordnung von zunächst unintentionalen Erlebnissen und Objekten, vielmehr eine Struktur ist, so notwendig gehört zur Grundverfassung der Struktur jeweils ihr eigenes intentionales Worauf, das *Intentum*. Diese vorläufige Herausstellung der *Grundverfassung der Intentionalität als gegenseitige Zugehörigkeit von Intentio und Intentum* ist nicht das letzte Wort, sondern lediglich erste Anzeige und Aufweisung eines thematischen Feldes für Betrachtungen.

Wenn wir diese Bestimmung gegenüber der *Brentanoschen* abgrenzen, so ist zu sagen: *Brentano* sah an der Intentionalität die *Intentio*, *Noesis*, und die Verschiedenheit ihrer Weisen, aber er sah nicht das *Noema*, das *Intentum*. Er blieb unsicher in der Bestimmung dessen, was er »intentionales Objekt« nannte. Schon die vier Bedeutungen des Gegenstandes der Wahrnehmung — des Wahrgenommenen — machten deutlich, daß der Sinn des »Etwas« im Vorstellen von etwas nicht ohne weiteres auf der Hand liegt. *Brentano* schwankt denn auch: einmal meint er mit »intentionalem Objekt« das Seiende selbst in seinem Sein, dann wieder das Wie seines Erfastseins ungeschieden vom Seienden; zur reinen Abhebung des Wie des

Intendiertseins kommt es bei *Brentano* überhaupt nicht, d. h. die Intentionalität als solche, als Struktur Ganzheit, ist bei ihm nicht abgehoben. Das besagt aber weiter: Intentionalität ist zugleich mit dem Seienden, als dessen Charakter sie bestimmt wird; sie wird mit dem Psychischen identifiziert. Unerörtert ließ *Brentano* auch, wovon eigentlich die Intentionalität Struktur sein soll, und zwar insofern, weil er das Psychische im traditionellen Sinne des immanent Wahrnehmbaren, des immanent Bewußten (im Sinne der *Descartes'schen* Theorie) in seine Theorie aufnahm. Der Charakter des Psychischen selbst blieb unbestimmt, so daß das, wovon die Intentionalität Struktur ist, nicht in der Weise ursprünglich vergegenwärtigt wurde, wie die Intentionalität es verlangt. Das ist ein Moment, das auch in der Phänomenologie heute noch nicht überwunden ist. Auch heute wird einfach die Intentionalität als Bewußtseinsstruktur gefaßt oder als Struktur der Akte, der Person, wobei wiederum diese beiden Wirklichkeiten, wovon Intentionalität Struktur sein soll, traditionell aufgenommen sind. Zwar versucht man in der Phänomenologie — *Husserl* sowohl wie *Scheler* — in zwei ganz verschiedenen Richtungen über die psychische Bedingtheit und über den psychischen Charakter der Intentionalität hinauszukommen; *Husserl*, indem er Intentionalität faßt als allgemeine Vernunftstruktur (Vernunft nicht als Psychisches, abgegrenzt gegen das Physische); *Scheler*, indem er sie als Struktur des Geistes oder der Person faßt, wiederum abgegrenzt gegen das Physische. Aber wir werden sehen, daß mit dem, was mit Vernunft, Geist, anima gemeint ist, der Ansatz, mit dem diese Theorien arbeiten, nicht überwunden ist. Ich weise darauf hin, weil wir sehen werden, wie die Phänomenologie mit dieser Bestimmung der Intentionalität innerhalb ihrer eine radikalere Ausbildung verlangt. Man darf also nicht, um die phänomenologische Intentionalität zu widerlegen, einfach *Brentano* kritisieren! Damit gibt man von vornherein das Thema aus der Hand.

Nicht die Intentionalität als solche ist metaphysisch dogmatisch, sondern was der Struktur unterbaut ist, bzw. unterbaut bleibt aufgrund traditionellen Nichtbefragens dessen, wovon sie angeblich Struktur ist, das, was dieser Struktursinn selbst besagt. Dennoch gilt als methodische Regel für die erste Erfassung der Intentionalität, sich gerade nicht um Deutungen zu bemühen, sondern lediglich nur das festzuhalten, was sich selbst zeigt, mag es auch noch so dürftig sein. Nur so wird es möglich sein, an ihr selbst und durch sie hindurch das ebenso sachlich zu sehen, wovon sie Struktur ist, und wie sie das ist. Sie ist nicht letzte Erklärung des Psychischen, sondern erster Ansatz zur Überwindung der unkritischen Ansetzung von traditionell bestimmten Wirklichkeiten wie Psychisches, Bewußtsein, Erlebniszusammenhang, Vernunft. Wenn aber diese Aufgabe in diesem phänomenologischen Grundbegriff liegt, dann darf dieser Titel am allerwenigsten zum phänomenologischen Schlagwort werden, vielmehr bezeichnet er das, an dessen Erschließung die Phänomenologie sich selbst in ihren Möglichkeiten findet. Daher ist unumwunden zu sagen: was die Mitgehörigkeit des Intentionum zur Intention besagt, ist dunkel. Wie das Intendiertsein eines Seienden sich zu diesem Seienden selbst verhält, bleibt rätselhaft; es bleibt auch fraglich, ob überhaupt so gefragt werden darf. Nachfragen aber kann man diesen Rätseln solange nicht, als man ihre Rätselhaftigkeit durch Theorie für und gegen die Intentionalität zudeckt. Das Verständnis der Intentionalität wird daher nicht weiter gebracht, sofern wir über sie spekulieren, sondern nur indem wir sie in ihrer Konkrektion verfolgen. Dazu ist Gelegenheit, wenn wir versuchen, die zweite Entdeckung der Phänomenologie uns klar zu machen, die Entdeckung der *kategorialen Anschauung*.

§ 6. Die kategoriale Anschauung

Was wir unter diesem Titel uns klar machen, konnte nur entdeckt werden, nachdem zuvor überhaupt die *Intentionalität*

als Struktur freigelegt war. Der Ausdruck ›Anschauung‹ entspricht in seiner Bedeutung dem, was oben schon als ›Sehen‹ im vollen Sinne bestimmt wurde. *Anschauung* besagt: schlichtes Erfassen des leibhaftig Vorgefundenen selbst, so wie es sich zeigt. In diesem Begriff ist erstens nicht präjudiziert, ob die sinnliche Wahrnehmung die einzige und ursprünglichste Art des Anschauens ist, oder ob es weitere Möglichkeiten der Anschauung gibt hinsichtlich anderer Sachfelder und Bestände. Zweitens darf in seine Bedeutung nicht mehr hineingelegt werden, als was der phänomenologische Gebrauch des Ausdrucks bestimmt: *schlichtes Erfassen von leibhaftig Gegebenem, wie es sich zeigt*. Mit Anschauung im phänomenologischen Sinne ist kein besonderes Vermögen gemeint, keine exzeptionelle Art, sich in sonst verschlossene Gebiete und Tiefen der Welt zu versetzen, auch keine Weise der Intuition, wie sie *Bergson* gebraucht. Deshalb ist es eine billige Art, die Phänomenologie so zu charakterisieren, als hänge sie mit dem modernen Intuitionismus zusammen; damit hat sie gerade gar nichts zu tun.

Die Entdeckung der kategorialen Anschauung ist der Nachweis, erstens daß es ein schlichtes Erfassen des Kategorialen gibt, solcher Bestände im Seienden, die man traditionellerweise als Kategorien bezeichnet und in roher Form sehr bald gesehen hat. Zweitens ist sie vor allem der Nachweis, daß dieses Erfassen in der alltäglichsten Wahrnehmung und jeder Erfahrung investiert ist. Damit ist nur erst die Wortbedeutung geklärt. Es gilt, diese Anschauungsart selbst aufzuweisen, sie als Intentionalität zur Gegebenheit zu bringen und deutlich zu machen, *was* in ihr und *wie* es angeschaut wird.

Es wurde schon angedeutet, daß sich die kategoriale Anschauung als Einschluß gleichsam in jeder konkreten Wahrnehmung (Dingwahrnehmung) findet. Zum Zwecke ihres Nachweises werden wir wieder auf den exemplarischen Fall der Stuhlwahrnehmung zurückgehen. Um aber an ihr die kategoriale Anschauung zu sehen, müssen wir hinreichend vor-

bereitet sein. Das erfordert noch zwei allgemeine Betrachtungen über das intentionale Vermeinen und seine intentionale Erfüllung zum einen, zum anderen über die intentionalen Verhaltungen als ausgedrückte — *Anschauung und Ausdruck* —.

Wir werden sehen, daß durchgängig unsere Verhaltungen, Erlebnisse im weitesten Sinne gesprochen, *ausgedrückte* Erlebnisse sind, wenn auch nicht in Worten ausgesprochen, so doch in bestimmter Artikulation durch ein Verständnis, das ich von ihnen habe, indem ich in ihnen schlicht lebe, ohne daß ich sie thematisch betrachte.

a) Intentionales Vermeinen und intentionale Erfüllung

α) Identifizierung als ausweisende Erfüllung

Bei Gelegenheit der Charakteristik des Zusammenhangs der Weisen des Vorstellens zeigte sich unter diesen eine bestimmte Stufenfolge vom bloßen Leermeinen (signitiven Akten) zum originär gebenden Wahrnehmen (intuitiver Akt im engsten Sinne). Leermeinen ist in seinem Sinne unerfüllt, es hat sein Vermeintes im Wie der Unerfülltheit. Leermeinen bzw. Vermeintes kann sich in gewisser Weise in der anschaulichen Vergegenwärtigung erfüllen. Dabei ist Vermeintes (Vergegenwärtigtes) in größerer oder geringerer Vollständigkeit gegeben (Brücke: Pfeiler — Geländer — Art der Bogen — Gliederung der Bausteine). Aber so groß auch die Vollkommenheit der Fülle sein mag, sie zeigt eine Differenz gegenüber der Fülle der Wahrnehmung, die das Seiende leibhaft gibt. Aber auch in dieser, sofern wir uns an die sinnliche Wahrnehmung materieller Dinge halten, ist sie nicht total; sie gibt zwar das Seiende originär, aber doch immer nur von einer Seite. So adäquat eine Wahrnehmung sein mag, das wahrgenommene Seiende zeigt sich je immer nur in einer bestimmten Abschattung. Hinsichtlich der Endgültigkeit und Vollständigkeit der

Fülle, die eine erfüllende Anschauung zu geben vermag, gibt es so Unterschiede. Wir sprechen daher von einer *endgültigen und durchgängigen Erfüllung* dann, wenn auf der Seite des Vermeinens *alle Partialintentionen erfüllt* und auf der Seite des Erfüllung gebenden Anschauens dieses die *ganze Sache in ihrer Totalität* präsentiert.

Der Zusammenhang dieser Weisen des Vorstellens ist ein funktionaler, der je in ihrer Intentionalität vorgezeichnet ist. Leermeinen, Vergegenwärtigung, sinnliche Wahrnehmung sind nicht einfach wie Arten in einer Gattung zusammengeordnet, so wie ich sage: Apfel, Birne, Pfirsich, Pflaume sind Früchte. Vielmehr stehen diese Weisen zueinander in funktionalem Bezug, und die Erfüllung selbst ist von intentionalem Charakter. Sie besagt: Gegenwärtighaben des Seienden in seinem anschaulichen Gehalt, so zwar, daß sich an ihm das zuvor nur leer Vermeinte als in den Sachen gegründet ausweist. Die Wahrnehmung, bzw. *was* sie gibt, *weist aus*. Die Leermeinung weist sich an dem in der Anschauung gegebenen Sachverhalt aus; die originäre Wahrnehmung gibt die Ausweisung.

Das Eigentümliche ist, daß in solcher Ausweisung oder Erfüllung ein Zusammenhang besteht. Konkret vergegenwärtigt: Ich kann jetzt in leerer Weise lediglich so, daß ich darüber hinspreche, an *meinen Schreibtisch zu Hause* denken. Diese Leermeinung kann ich in einer Weise dadurch erfüllen, daß ich ihn mir vergegenwärtige und letztlich dadurch, daß ich nach Hause gehe und ihn selbst in eigentlicher und letzter Erfahrung sehe. In solcher ausweisenden Erfüllung kommen das Leervermeinte und das originär Angeschaute zur Deckung. Das Zur-Deckung-bringen — das Vermeinte im Angeschauten als es selbst und selbiges erfahren — ist ein *Akt der Identifizierung*. Das Vermeinte identifiziert sich im Angeschauten; Selbigkeit wird *erfahren*. Dabei ist wohl zu beachten, daß in diesem Akt der Identifizierung die Identität nicht als Selbigkeit thematisch erfaßt wird. Identifizierung ist nicht ihrerseits

schon Erfassen von Identität, sondern lediglich von Identischem. Sofern die Anschauung originär leibhaft ist, gibt sie das Seiende, die Sache selbst. Das leer Vermeinte mißt sich an der Sache selbst, d. h. in der Erfüllung habe ich Einsicht in die Sache selbst, genauer: ich habe Einsicht in die Sachgegründetheit des zuvor nur Vermeinten. In dieser Erfüllung als einem Akte der Identifizierung liegt eine Einsichtnahme in die Sachgegründetheit des Vermeinten, und diese Einsichtnahme als identifizierende Erfüllung bezeichnet man als *Evidenz*.

β) Evidenz als identifizierende Erfüllung

Die identifizierende Erfüllung ist das, was wir *Evidenz* nennen. Evidenz ist ein bestimmter intentionaler Akt und zwar der Identifizierung des Vermeinten und Angeschauten; das Vermeinte leuchtet selbst an der Sache auf. Diese Herausarbeitung der Evidenz ist zum erstenmal *Husserl* gelungen, und damit war ein wesentlicher Fortschritt über alle die Unklarheiten, die traditionell in der Logik und Erkenntnistheorie umlaufen, gewonnen. Aber viel Erfolg hat das nicht gehabt. Auch heute noch hält man an der traditionellen mythologischen Art von Evidenz fest, indem man sie für einen eigentümlichen Index gewisser Erlebnisse und vor allem der Urteils-erlebnisse hält, ein Zeichen, das in der Seele zuweilen auftaucht und meldet, daß der psychische Vorgang, an den geknüpft es auftritt, wahr sei, gewissermaßen als eine Meldung eines psychischen Datums, daß draußen dem Urteilen etwas Reales entspreche. Dieses Transzendente kann ja bekanntlich selbst nicht immanent werden, darum muß es sich im »Inneren« anmelden lassen. Dies ist das sogenannte »*Evidenzgefühl*« nach *Rickert*.

Sieht man aber, daß die Akte des identifizierenden Erfassens durch die Intentionalität bestimmt sind, dann kommt man nicht in die mythologische Art der Evidenz als psychisches Gefühl oder psychisches Datum, so etwa, daß es einen Druck gibt, und daß man dann merkt, daß die Wahrheit da ist.

Ferner ist es üblich, Evidenz als Annex einer bestimmten Erlebnisklasse zu nehmen, der der Urteile. Diese Beschränkung und schon gar der Begriff von Evidenz als eines möglichen Annexes zu Vorgängen entsprechen nicht dem Befund. Man sieht leicht, daß die Evidenz überhaupt erst faßlich wird, wenn man in ihr die Intentionalität sieht. Dann aber ergibt sich zugleich eine fundamentale Einsicht von großer Tragweite. Weil der Akt der Evidenz identifizierendes Heraussehen eines Sachverhaltes aus der originär angeschauten Sache besagt, ist die Evidenz ihrem Sinne nach jeweils von verschiedener Artung und Strenge je nach dem Seinscharakter des Sachfeldes und der intentionalen Struktur der erfassenden Zugangsart und der je darin gegründeten Möglichkeit der Erfüllung. Wir sprechen daher von der *Regionalität der Evidenz*. Jede Evidenz ist ihrem Sinne nach auf eine entsprechende Sachregion zugeschnitten. Es ist Widersinn, eine Möglichkeit von Evidenz — die mathematische z. B. — auf andere Erfassungsarten übertragen zu wollen. Dasselbe gilt von der Idee der Strenge der theoretischen Ausweisung, die sich ihrem Sinne nach auf den jeweiligen Begriff von Evidenz — philosophische, theologische, physikalische — aufbaut. Bei all dieser Regionalität ist andererseits wieder die *Universalität der Evidenz* zu beachten. *Evidenz ist eine universale Funktion zunächst aller gegenstandsgebenden Akte, im weiteren aller Akte* (Willens-, Wunschevidenz, Evidenz des Liebens und Hoffens). Sie ist nicht beschränkt auf Aussagen, Prädikationen, Urteile. Bei dieser Universalität ist sie zugleich je nach der Sachregion und Zugangsart verschieden.

Wir haben damit gewonnen: erstens die Idee der reinen und absoluten Evidenz, die ›Apodiktizität‹ als Einsehen der Wesensverhalte; zweitens die Idee der Einsicht in ›individuelle‹ Sachverhalte, ›Sachen‹, die *assertorische* Evidenz, und drittens die Idee des Zusammenhangs beider, die Einsicht der Notwendigkeit des Soseins eines individuellen Sachverhaltes aus Wesensgründen des ›gesetzten Einzelnen‹.

γ) Wahrheit als ausweisende Identifizierung

Aus dem nun, was über die totale und höchste Erfüllung ausgeführt wurde, erwachsen zwei phänomenologische Begriffe, nämlich diejenigen von *Wahrheit* und *Sein*. Endgültige und durchgängige Erfüllung besagt: Anmessung — *adaequatio* — des Vermeinten — *intellectus* — an die angeschaute Sache selbst — *res*. Damit ist eine phänomenologische Interpretation der alten scholastischen Definition der Wahrheit gewonnen: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Im Zusammenhang des Vermeintens ist keine Partialintention im gegenständlich Gegebenen, die nicht anschaulich, d. h. von der originär angeschauten Sache her erfüllt wäre. *Adaequatio*, phänomenologisch verstanden, besagt diese Anmessung in der Weise des Zur-Deckung-bringens. Was besagt nun im vollen Strukturzusammenhang der Erkenntnis der Titel Wahrheit?

Die Ausweisung des Vermeinten am Angeschauten ist Identifizierung, ein Akt, welcher phänomenologisch als Intentionalität bestimmt ist, als Sich-richten-auf. Das heißt, jeder Akt hat sein intentionales Korrelat, die Wahrnehmung des Wahrgenommene, die Identifizierung des Identifizierten, hier das Identischsein von Vermeintem und Angeschautem als dem intentionalen Korrelat des Aktes der Identifizierung. Man kann ein Dreifaches als Wahrheit bezeichnen: Der *erste* Begriff von Wahrheit meint dieses *Identischsein von Vermeintem und Angeschautem*. Wahrsein heißt dann soviel wie dieses Identischsein, *der Bestand dieser Identität*. Wir gewinnen diesen ersten Begriff von Wahrheit im Hinblick auf das Korrelat des Aktes der Identifizierung: Bestand der Identität des Vermeinten und Angeschauten. Dabei ist zu beachten, daß im lebendigen Akte des konkreten Wahrnehmens und in der Ausweisung des Vermeinten dieses Wahrnehmen selbst in der Erfassung der Sache als solcher, im Vollzuge des Aktes, lebt. Indem das Vermeinte mit dem Angeschauten zur Deckung kommt, bin ich primär und einzig auf die Sache selbst gerichtet, und trotzdem — das ist das Eigentümliche dieses Struktur-

zusammenhanges — wird in diesem Erfassen der angeschauten Sache selbst Evidenz erfahren. Wir haben also den eigentümlichen Zusammenhang, *daß etwas erfahren, aber nicht erfaßt wird*, und daß gerade nur im Objekterfassen als solchem, d. h. im Nichterfassen der Identität diese erfahren wird. Das Zur-Deckung-bringen ist bei der Sache, und gerade durch dieses Bei-der-Sache-sein als einer bestimmten Intentionalität wird diese — sich selbst in ihrem Vollzuge unthematisch — durchsichtig als wahr erfahren. Das ist der phänomenologische Sinn der Rede, daß ich in evidenter Wahrnehmung nicht die Wahrheit dieser Wahrnehmung selbst thematisch studiere, sondern *in der Wahrheit lebe*. Wahrsein wird erfahren als ein ausgezeichneter *Verhalt*, ein Verhalt zwischen Vermeintem und Angeschautem, und zwar im Sinne der Identität. Diesen ausgezeichneten Verhalt bezeichnen wir als *Wahrverhalt*; in ihm liegt eben das *Wahrsein*. Wahrheit wird in dieser Kennzeichnung im Hinblick auf das Korrelat des Aktes der Identifizierung gesehen, d. h. von der Intentionalität her in bezug auf das *Intentum*.

Korrelativ können wir einen *zweiten* Begriff von Wahrheit gewinnen in Anmessung an die *Intentio*, nicht an den Gehalt des Aktes, sondern an dem Akt selbst. Thematisch ist jetzt nicht das Identischsein des im Vermeinen und Anschauen Intendierten, sondern *die Aktstruktur der Evidenz selbst als diese deckende Identifizierung*. Anders formuliert: Der Idee des Strukturverhältnisses der Akte des Vermeinens und Anschauens, der Struktur der Intentionalität der Evidenz selbst, der *adaequatio als adaequare* verstanden, gilt hier die Betrachtung. Wahrheit ist jetzt gefaßt als Charakter der Erkenntnis, als Akt, d. h. als Intentionalität.

Man kann den Wahrheitsbegriff von *adaequatio* in doppeltem Sinne fassen, und er ist ständig in der Geschichte so gefaßt worden: einmal als Korrelat der Identifizierung, des Zur-Deckung-bringens, und zum anderen als *Bestimmung* dieser Akte des Zur-Deckung-bringens selbst. Der Streit über den

Wahrheitsbegriff geht hin und her zwischen der These: *Wahrheit ist ein Verhältnis des Sachverhaltes zur Sache* und der These: *Wahrheit ist ein bestimmter Zusammenhang von Akten*; denn Wahrheit kann ich ja nur aussagen von Erkennen. Beide Fassungen, die versuchen, den Wahrheitsbegriff nach einer Seite zu dirigieren, sind unvollkommen; weder der, der am Sachverhalt orientiert ist, noch der, der am Akt orientiert ist, trifft den ursprünglichen Sinn von Wahrheit.

Einen *dritten* Begriff von Wahrheit gewinnen wir so, daß wir wieder in die Richtung des angeschauten Seienden selbst sehen. Das Wahre kann auch verstanden werden im Sinne des seienden Objektes selbst, das als originär Angeschautes Ausweisung gibt, der Identifikation Boden und Recht gibt. Wahr heißt hier also soviel wie die Erkenntnis *wahr machend*. Wahrheit besagt hier soviel wie *Sein, Wirklich-Sein*. Das ist ein Begriff von Wahrheit, der auch schon früh in der griechischen Philosophie auftauchte und sich ständig mit den beiden zuvor genannten vermischte.

8) Wahrheit und Sein

Mit dem ersten Begriff von Wahrheit: Wahrheit als Bestand der Identität des Vermeinten und Angeschauten — Wahrheit als Wahrsein —, haben wir auch zugleich einen bestimmten Sinn von Sein im Sinne des Wahrseins gewonnen. Machen wir uns das klar an einer in der schlichten Stuhl-Wahrnehmung vollzogenen Dingaussage: ›Der Stuhl ist gelb‹. Das Ausgesagte als solches, der ausgesagte Gehalt dieser Aussage ist das Gelbsein des Stuhles, welchen Gehalt man auch als den geurteilten Sachverhalt bezeichnet. An diesem geurteilten Sachverhalt kann ich ein Doppeltes unterscheiden: Gelb-Sein, ich kann Sein unterstreichen und meine dann damit, der Stuhl ist *wirklich* gelb, er ist *wahrhaft*. Man beachte, wie wir alternierend ›wirklich‹ und ›wahrhaft‹ gebrauchen können. Dieses unterstrichene Sein besagt soviel wie: Es besteht der vorhin gekennzeichnete Wahrverhalt, d. h. es besteht Identität

zwischen Vermeintem und Angeschautem. *Sein* bedeutet hier soviel wie *Bestand* der Wahrheit, des *Wahrverhaltes*, Bestand der Identität.

Ich kann nun diese Formulierung des Sachverhaltes *Gelb-Sein* nach der entgegengesetzten Seite betonen — das ist natürlich nur eine schematische Betrachtung — ich betone *Gelb-Sein*. Diese Betonung besagt formaliter, wenn ich das Urteil in die Formel $S = P$ auflöse, soviel wie *P-Sein* des *S*. Damit will ich nun nicht das Wahrhaftsein des geurteilten Sachverhaltes ausdrücken, sondern das *P-Sein* des *S*, d. h. das *Zukommen* des Prädikates zum Subjekt, d. h. mit dem jetzigen ›*Sein*‹, das ich *meine* in der Betonung des *Gelb-Sein*; gemeint ist das *Sein der Kopula* — der Stuhl *ist* gelb. Mit diesem zweiten Begriff von *Sein* ist nicht wie im ersten der Bestand des Wahrverhaltes gemeint, sondern ein Strukturmoment des Sachverhaltes selbst. Der *Sachverhalt als Verhalt* hat die formale Struktur $S = P$. In dem Ausdruck: ›Der Stuhl ist gelb‹ sind beide Bedeutungen von *Sein* gemeint — *Sein als Verhältnisfaktor des Sachverhaltes als solchen* und *Sein als Wahrverhalt*, genauer: *Bestand und Stehen des Sachverhaltes im Wahrverhalt*. Insofern als diese beiden Bedeutungen nie phänomenologisch herausgearbeitet wurden, herrscht ständige Konfusion in der Urteilstheorie, d. h. man hat Urteilstheorien aufgebaut, ohne diese beiden Sinne von *Sein* zu trennen. Nur von hier aus ist zu sehen, wie sie sich in ihrer Struktur bedingen, und welche Ausdrucksmöglichkeiten im Satz als Satz bestehen. Das sind Fragen, die in eine phänomenologische Logik gehören, die Unterscheidung nämlich der beiden Begriffe von *Sein*: *Sein* im Sinne der Wahrheit interpretiert als Bestand der Identität und *Sein* im Sinne der Kopula interpretiert als Strukturmoment des Sachverhaltes selbst. Der phänomenale Strukturzusammenhang ist der, daß ein wahrer Sachverhalt, der in seiner Struktur dieses ›*ist*‹, dieses ›*Sein*‹, in sich hat, das Korrelat, das eine Korrelat im Sachverhalt selbst ist, d. h. der

Sachverhalt als bloß vermeinter *ist* wahr als ausgewiesener am Sachverhalt selbst. Der Wahrverhalt besteht also, er *ist* wahr.

Diese beiden Begriffe von Wahrheit und entsprechend die beiden Begriffe von Sein sind in der ersten Ausbildung der Phänomenologie gewonnen worden und haben sich in der weiteren Entwicklung durchgehalten. Es ist wichtig das festzuhalten, weil wir später die *grundsätzliche Frage nach dem Sinn von Sein* stellen und vor die Frage gelangen, ob man überhaupt ursprünglich den Begriff von Sein an diesem Zusammenhang des Wahrseins und des entsprechenden Wirklichseins schöpfen kann, und ob Wahrheit primär ein Phänomen ist, das am Aussagen, bzw. im weiteren Sinn an objektivierenden Akten ursprünglich zu fassen ist oder nicht.

Der Titel Wahrheit wird ursprünglich und eigentlich der Intentionalität zugesprochen, d. h. aber aufgrund ihrer Verfassung sowohl der Intentio als auch dem Intentum. Traditionell wird er besonders den Akten des Aussagens, d. h. den prädikativen, beziehenden Akten zugesprochen. Es dürfte aber in Erinnerung an die Explikation der Evidenz deutlich sein, daß auch nichtbeziehende, d. h. einstrahlige, monothetische Akte ebenso die Ausweisungsmöglichkeit haben, d. h. wahr sein können. Die Phänomenologie bricht sonach mit der Beschränkung des Wahrheitsbegriffes auf beziehende Akte, Urteile. Die Wahrheit der beziehenden Akte ist nur eine bestimmte Art des Wahrseins der objektivierenden Akte des Erkennens überhaupt. Sie kehrt ohne ausdrückliches Bewußtsein davon zu der Weite des Wahrheitsbegriffes zurück, in der die Griechen — *Aristoteles* — auch die Wahrnehmung als solche und schlichtes Wahrnehmen von etwas wahr nennen konnten. Weil sie sich ihres Rückganges nicht bewußt wird, kann sie auch den ursprünglichen Sinn des griechischen Wahrheitsbegriffes nicht treffen. Aufgrund dieses Zusammenhanges aber gelingt es, in die scholastische Definition der Wahrheit, die auf Umwegen auf die Griechen zurückgeht, zum erstenmal wieder einen verständlichen Sinn zu bringen und sie aus der verwirrenden Miß-

deutung herauszunehmen, die die verhängnisvolle Einführung des Bildbegriffes in der Interpretation der Erkenntnis angestiftet hatte.

Während Wahrheit traditionell auf die beziehenden Akte, Urteile, bezogen wird, wird der Titel ›Sein‹ gern dem Korrelat der nichtbeziehenden, einstrahligen Akte zugesprochen, als Bestimmtheit des Objektes, der Sache selbst. Aber wie bei der Wahrheit eine ›Erweiterung‹ notwendig wird, so hier bei ›Sein‹ nicht nur von der Sache, sondern vom Sachverhalt her — Sein und Sosein. Das mag hinreichen für die Charakteristik der phänomenologischen Interpretation von *Sein und Wahrheit*. Was wir damit erreicht haben, ist zunächst für das Verständnis von kategorialer Anschauung vorbereitend, zugleich aber von fundamentaler Bedeutung für unsere weiteren sachlichen Erörterungen.

b) Anschauung und Ausdruck

Es wurde schon grundsätzlich auf den Sinn von Anschauung hingewiesen, der nicht notwendig eine Beschränkung auf originäres Erfassen von Sinnlichem ist. Ferner liegt nicht die mindeste Vormeinung in dem Begriff, ob sie mit einem Schlage zu vollziehen sei und isolierte, punktartige Gegenstände gibt. Zugleich haben wir bei der näheren Klärung des intentionalen Zusammenhanges von Intention und Erfüllung und der Herausarbeitung der Evidenz als eines identifizierenden Aktes stillschweigend Phänomene eingeführt, ohne sie zu klären. Die Bestimmung der Wahrheit als Wahrverhalt z. B. eines Sachverhaltes wurde im Rückgang auf Sätze, Aussagen vollzogen, und zwar Aussagen, von denen angedeutet wurde, daß wir sie im Wahrnehmen des Stuhldinges vollziehen.

Aussagen sind Bedeutungsakte, und Aussagen im Sinne des formulierten Satzes sind nur bestimmte Formen der Ausdrücklichkeit im Sinne des Ausdrückens von Erlebnissen oder Verhaltungen durch Bedeutung. Es ist ein wesentliches Verdienst der phänomenologischen Untersuchungen, daß dieser eigent-

liche Sinn des Ausdrückens und der Ausgedrücktheit aller Verhaltungen grundsätzlich in den Vordergrund der Frage nach der Struktur des Logischen gestellt wurde. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß faktisch unsere Verhaltungen durchgängig von Aussagen durchsetzt sind, sie jeweils in bestimmter Ausdrücklichkeit vollzogen werden. Faktisch ist es auch so, daß unsere schlichtesten Wahrnehmungen und Verfassungen schon *ausgedrückte*, mehr noch, in bestimmter Weise *interpretierte* sind. Wir sehen nicht so sehr primär und ursprünglich die Gegenstände und Dinge, sondern zunächst sprechen wir darüber, genauer sprechen wir nicht das aus, was wir sehen, sondern umgekehrt, wir sehen, was man über die Sache spricht. Diese eigentümliche Bestimmtheit der Welt und ihre mögliche Auffassung und Erfassung durch die Ausdrücklichkeit, durch das Schon-gesprochen-und-durchgesprochen-sein, ist es, die nun bei der Frage nach der Struktur der kategorialen Anschauung grundsätzlich in den Blick gebracht werden muß.

α) Ausdruck von Wahrnehmungen

Die Frage ist jetzt, wie wir eine Aussage, die wir innerhalb einer konkreten Wahrnehmung vollziehen, wahr nennen können. Kann sich auch die Aussage, die ich in konkreter aktueller Wahrnehmung mache, so erfüllen wie eine der konkreten Wahrnehmung entsprechende Leermeinung?

Wir formulieren nach der gebräuchlichen Rede diesen Tatbestand so: Mit der Aussage: »Dieser Stuhl ist gelb und gepolstert«, gebe ich meiner Wahrnehmung Ausdruck. Was haben wir hier unter Ausdruck zu verstehen? Es kann ein Doppeltes verstanden werden. Einer Wahrnehmung Ausdruck geben, kann einmal soviel besagen wie *Kundgeben*, nämlich Kundgabe des Aktes des Wahrnehmens. Gemeint ist, daß ich ihn jetzt vollziehe; ich teile mit, daß ich jetzt diese Wahrnehmung mache. Diese Möglichkeit der Kundgabe von Akten besteht nicht nur hinsichtlich des Wahrnehmens, sondern hinsichtlich eines jeden Aktes: konstatierendes Kundgeben des Vollzuges

eines Wahrnehmens, Vorstellens, Urteilens, Wünschens, Erwartens und dergleichen. Wenn ich zum anderen sage: »Du besorgst das hoffentlich«, so liegt darin, ich erwarte, daß du es besorgst. Es handelt sich neben anderem um die Mitteilung an den anderen, daß ich von ihm etwas erwarte. Oder wenn ich sage, ich wünsche, daß . . ., so gebe ich dem Wunsche Ausdruck, gebe kund, daß ich von diesem Wunsche beseelt bin. Ausdruck-geben in diesem ersten Sinn ist also Kundgabe des Vorhandenseins eines Aktes, meines Beseeltseins von ihm. Einer Wahrnehmung Ausdruck geben, besagt dann: Ich teile jetzt mit, daß ich das Wagengeräusch unten höre.

Einer Wahrnehmung Ausdruck geben, kann aber auch nicht Kundgabe des Aktes, sondern *Mitteilung* des im Akte selbst Wahrgenommenen bedeuten. In dieser zweiten Art des Ausdrückens mache ich nicht eine Aussage über den Akt und sein Vorhandensein, ich konstatiere nicht das Vorkommen eines Stuhlwahrnehmens in mir, sondern jetzt ergeht die Aussage über das Erfasste selbst, über das auf dem Grunde des in diesen Akten Wahrgenommenen, über das Seiende selbst. Dieser Sinn von Ausdrücken überträgt sich nun auf alle schlicht gegenstandgebenden Akte. So kann ich im Leermeinen, dem bloßen Denken an etwas, darüber Aussagen machen. Ich mache dann nicht eine Aussage über eine bloße Vorstellung, über etwas Subjektives, sondern über das Vermeinte selbst, in der Weise allerdings, daß ich die einzelnen Schritte dessen, über das ich etwas sage, an ihm nicht anschaulich ausweise. Ausdruck-geben im Sinne der Mitteilung des in der Wahrnehmung Wahrgenommenen kommt für uns in Frage, wenn wir von Wahrnehmungsaussagen sprechen. Eine Wahrnehmungsaussage macht Mitteilung über das in der Wahrnehmung wahrgenommene Seiende, nicht über den Akt der Wahrnehmung als solchen.

Bleiben wir bei unserem exemplarischen Fall der bestimmten Dingwahrnehmung und der in ihr vollzogenen Aussage. Diese hebt aus der zunächst schlicht und einfältig in unabgehobener Ganzheit erfaßten Sache bestimmte Verhalte heraus, schöpft

sie aus dem originär gegebenen, anschaulichen Gehalt. Die Aussage hat nach früherem darin ihre Ausweisung als Dekkung; sie ist wahr. Im Sinn der Aussage liegt eine Tendenz auf Wahrheit, Wahrsein ihrer selbst. Nur so ist sie eigentlich, was sie ist. Was über Wahrheit, Adaequation, Erfüllung gesagt wurde, überträgt sich offenbar in den schlichten Akten des Erfassens erst recht auf die Akte des Aussagens. Wir versuchen also zu sehen, wie sich die Wahrnehmungsaussage im Wahrgenommenen erfüllt.

Dazu vergegenwärtigen wir uns: Wir haben einmal das, was die schlichte Wahrnehmung gibt: den vollen Sachgehalt der real vorfindlichen Sache (Stuhl) und dann die Aussage darüber: »Dieser Stuhl ist gelb und gepolstert«. Dieses S ist P und Q. Die Frage ist: Findet diese Aussage volle Erfüllung im Wahrgenommenen? Ist jede Intention des vollen Meinens und Aussagens wahrnehmungsmäßig an der Sache ausweisbar? Kurz gesagt: Ist die Wahrnehmungsaussage, die der Wahrnehmung Ausdruck gibt, wahrnehmungsmäßig ausweisbar? Das heißt, ist die Idee von Wahrheit, gewonnen an der Evidenz, durchführbar in den Aussagen selbst, die ja ein weites Feld innerhalb der konkreten Akte unseres Verhaltens ausmachen? Genauer ist im einzelnen zu fragen: Ist das »dieses«, das »ist«, das »und« wahrnehmungsmäßig an der Sache ausweisbar? Den Stuhl, das Gepolstertsein und das Gelbsein kann ich sehen, aber das »dieses«, »ist«, »und« werde ich in alle Ewigkeit nie sehen, so wie ich den Stuhl sehe. In der vollen Wahrnehmungsaussage liegt ein *Überschuß an Intentionen*, deren Ausweisung durch die schlichte Sachwahrnehmung nicht bestritten werden kann.

Aber vielleicht ist das der Fall in einem einfacheren Ausdruck einer schlichten Nennung, einer nominalen Setzung von der Art: der gelbe, gepolsterte Stuhl? Aber auch hier ergibt sich bei näherem Zusehen, daß ein Überschuß vorliegt; gelb — Farbe kann ich sehen, nicht aber das Gelbsein, Farbige sein, und das Ausdruckselement »gelb«, d. h. das Attribut, meint ja voll

ausgedrückt: der gelbseidene Stuhl. Dieses ›Sein‹ hier in diesem Ausdruck und im obigen als ›ist‹ ist nicht wahrnehmbar.

Das ›Sein‹ ist kein reales Moment im Stuhl, wie das Holz, die Schwere, Härte, Farbe auch nichts an ihm ist wie das Polster oder die Schrauben. ›Sein‹ — sagte schon *Kant* und meinte dabei das *Realsein* — ist kein reales Prädikat des Gegenstandes, das gilt auch vom Sein im Sinne der Kopula. Offensichtlich besteht auch keine Adaequation zwischen Aussage und Wahrgenommenem, dieses bleibt an Sachgehalt hinter dem zurück, was jene von ihm aussagt. Die Aussage drückt aus, was wahrnehmungsmäßig gar nicht vorfindlich ist. Muß damit nicht die Idee einer adaequaten Erfüllung der Aussagen überhaupt aufgegeben werden und damit die Idee der Wahrheit?

Bevor wir aber Schlüsse ziehen, was immer eine verdächtige Sache ist innerhalb der Philosophie, wollen wir uns die Sache selbst zunächst näher vergegenwärtigen, d. h. wir wollen fragen, was denn das eigentlich ist, was hier zunächst unerfüllt bleibt: das ›dieses‹, das ›ist‹, das ›und‹.

Wir sagten, Farbe ist zu sehen, aber nicht das Farbigsein; Farbe ist etwas Sinnliches, Reales; Sein dagegen ist nichts dergleichen, also ist es unsinnlich, nicht real. Da dieses Reale als das Objektive, als Struktur und Moment des Objektes angesehen wird, ist das Unsinnliche dem Geistigen im Subjekt, dem Immanenten gleichgesetzt. Das Reale ist vom Objekt her gegeben, das andere ist vom Subjekt hinzugedacht. Das Subjekt aber ist gegeben in der inneren Wahrnehmung. Werde ich in der inneren Wahrnehmung das ›Sein‹, die ›Einheit‹, ›Mehrheit‹, ›Und‹, ›Oder‹ vorfinden? Der Ursprung dieser unsinnlichen Momente liegt in der *immanenten Wahrnehmung*, in der *Reflexion* auf das Bewußtsein. So hat man im *englischen Empirismus* seit *Locke* argumentiert. Diese Argumentation hat ihre Wurzeln bei *Descartes*, sie ist prinzipiell noch da bei *Kant* und im *Deutschen Idealismus*, wenn auch mit wesentlicher Modifikation. Daß man heute imstande ist, gerade von dieser Seite gegen den *Idealismus* anzulaufen, ist nur möglich durch

den Nachweis, den die Phänomenologie geleistet hat, daß Unsinnliches, Ideales nicht ohne weiteres identifiziert werden kann mit Immanentem, Bewußtseinsmäßigem, Subjektivem. Dies ist nicht nur negativ gesagt, sondern positiv aufgezeigt und stellt den eigentlichen Sinn der Entdeckung der kategorialen Anschauung dar. Wir wollen uns das genauer klarmachen.

Weil das ›ist‹, das ›Sein‹, die ›Einheit‹, die ›Diesheit‹ und dergleichen Unsinnliches meint, und Unsinnliches nicht real, nicht objektiv ist, folglich etwas Subjektives ist, müssen wir auf das Subjekt sehen, auf das Bewußtsein. Wenn wir aber das Bewußtsein betrachten, so finden wir, sofern man nicht die Intentionalität sieht — das ist eben das Charakteristische der früheren Betrachtungsart — Bewußtseinsakte im Sinne der psychischen Vorgänge. Studiere ich das Bewußtsein, so finde ich immer nur Urteilen, Wünschen, Vorstellen, Wahrnehmen, Erinnern, also immanente, psychische Vorkommnisse, mit *Kant* zu reden: solches, was mir durch den *inneren Sinn* präsent wird. Deshalb ist man phänomenologisch konsequent und sagt: Auch solche Begriffe, die ich durch den inneren Sinn ausweise, sind im Grunde sinnliche Begriffe, durch den inneren Sinn zugängliche. Wenn ich die Immanenz des Bewußtseins befrage, so erhalte ich immer nur Sinnliches und Gegenständliches, das ich als reelles Bestandteil des psychischen Verlaufs bezeichnen muß, nie finde ich so etwas wie ›Sein‹, ›dieses‹, ›und‹. Deshalb sagt *Husserl*: »Nicht in der Reflexion auf Urteile oder vielmehr auf Urteilserfüllungen, sondern in den Urteilserfüllungen selbst liegt wahrhaft der Ursprung der Begriffe Sachverhalt und Sein (im Sinne der Kopula); nicht in diesen Akten als Gegenständen, sondern in den Gegenständen dieser Akte finden wir das Abstraktionsfundament für die Realisierung der besagten Begriffe . . .«¹ ›Sein‹ (Kategorie), ›Und‹, ›Oder‹, ›Dieses‹, ›Ein‹, ›Einige‹, ›Dann‹ sind nichts Bewußtseinsmäßiges, sondern Korrelate gewisser Akte.

¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II/2, S. 141.

Wenn ich den Begriff des *Inbegriffes* bilden will, dann finde ich dieses Phänomen des Inbegriffes nicht durch Reflexion auf den psychischen Vorgang des Zusammennehmens $a + b + c + d \dots$, sondern im Hinblick auf das in diesem Zusammenbegreifen Vermeinte, nicht in der Richtung auf den Akt, sondern auf das, was der Akt selbst gibt. Ebenso finde ich das Kategoriale der Identität nicht in der Reflexion auf das Bewußtsein und das Subjekt als einen Vorgang des ideierenden Verhaltens, sondern im Hinblick auf das in diesem Verhalten als solchem Gemeinte.

Man sieht hier zugleich aus dieser grundsätzlichen und entscheidenden Richtigstellung eines alten Vorurteils, das ›unsinnlich‹, ›unreal‹ mit immanent und subjektiv interpretiert und identifiziert, daß die Überwindung dieses Vorurteils zugleich an der Entdeckung der Intentionalität hängt. Man weiß nicht, was man tut, wenn man sich für diese richtige Auffassung des Kategorialen entscheidet und zugleich die Intentionalität als mythischen Begriff glaubt abweisen zu können; beides ist ein und dasselbe.

›Allheit‹, ›und‹, ›aber‹ ... sind nichts Bewußtseinsmäßiges, nichts Psychisches, sondern Gegenständlichkeit eigener Art. Es handelt sich hier um Akte, die etwas an ihm selbst geben sollen, und zwar solches, das nicht den Charakter des real-sinnlichen Dingobjektes, Objektstückes oder Objektmomentes hat. Diese Momente sind *nicht durch sinnliche Wahrnehmung ausweisbar*, werden es aber doch in der Weise einer wesentlich *gleichartigen Erfüllung*, nämlich der *originären Selbstgebung* in den entsprechenden gebenden Akten. So wie ›Allheit‹, ›Anzahl‹, ›Subjekt‹, ›Prädikat‹, ›Sachverhalt‹, ›Etwas‹ Gegenstände sind, so wird man in entsprechender Weise die sie originär ausweisenden Akte als Anschauungen begreifen müssen, wenn nur der frühere Sinn von Anschauung festgehalten ist. Die Momente in der vollen Aussage, für die in der sinnlichen Wahrnehmung keine Erfüllung aufzufinden war, erhalten diese durch *nicht-sinnliche Wahrnehmung* — durch die *kategoriale*

Anschauung. Das Kategoriale sind die bisher in ihrer Erfüllungsart ungeklärten Momente der vollen Aussage.

β) Schlichte und gestufte Akte

Es gilt jetzt erstens einmal den Unterschied beider Anschauungsarten schärfer herauszusehen, zweitens die kategorialen Akte ihrerseits genauer zu bestimmen.

Wir erbrachten den Nachweis, daß die schlichte, d. h. sinnliche Dingwahrnehmung nicht die Erfüllung aller Aussageintentionen leistet. Obwohl Wahrnehmung in ihrer Intentionalität bereits roh gekennzeichnet wurde, blieb der Charakter des ›Schlichten‹ aber gerade unbestimmt. Die ergänzende Bestimmung dieses Charakters muß aber zugleich den Unterschied gegenüber den andersartigen, sogenannten kategorialen Akten heraustreten lassen.

Was macht nun den Charakter der *Schlichtheit* an der Wahrnehmung aus? Von der Klärung dieses Momentes der Schlichtheit finden wir den Weg zur Klärung des Sinnes, was Fundierung und Fundiertsein kategorialer Akte heißt. Von da aus, mit der Klärung des fundierten Aktes, sind wir korrelativ in den Stand gesetzt, die Gegenständlichkeit sowohl der schlichten Wahrnehmung wie die der fundierten Akte als eine einheitliche Gegenständlichkeit zu verstehen und zu sehen, wie schon die schlichte Wahrnehmung, die man gern als sinnliche Wahrnehmung bezeichnet, in sich selbst mit kategorialer Anschauung durchsetzt ist, daß zwar die Intentionalität des wahrnehmenden Erfassens einfach und schlicht ist, daß aber die Einfachheit der Wahrnehmung eine hohe Kompliziertheit der Aktstruktur als solcher nicht ausschließt.

Über die schlichte Wahrnehmung haben wir bereits verschiedenes ausgemacht. Einmal liegt es in ihrem Sinn, ihren Gegenstand leibhaftig zu geben. In solcher leibhaften Gegebenheit hält er sich selbst als dasselbe durch. Im Wechsel der verschiedenen Abschattungen, die sich in einer Folge von Wahrnehmungen zeigen, sehe ich den Gegenstand als identisch denselben. Eine

solche Folge von Wahrnehmungen eines und desselben Dinges kann ich z. B. vollziehen, indem ich um den Gegenstand herumgehe. Wie ist der Zusammenhang dieser Folge genauer zu bestimmen? Sie ist keine bloße Ausweisung zeitlich sich angrenzender Akte, die erst durch eine hinzutretende Zusammenahme zu einer Wahrnehmung gemacht werden. Vielmehr ist phänomenologisch festzustellen: Jede einzelne Wahrnehmungsphase im Ganzen der kontinuierlichen Folge ist in sich selbst volle Wahrnehmung des Dinges. In jedem Moment ist das ganze Ding leibhaft es selbst und dieses es selbst als dasselbe. Das besagt: Das Kontinuum der Wahrnehmungsfolge ist nicht nachträglich durch eine darüber kommende Synthesis gestiftet, sondern das Wahrgenommene dieser Wahrnehmungsfolge ist in einer Aktstufe da, d. h. der Wahrnehmungszusammenhang ist eine einzige, gleichsam nur gedehnte Wahrnehmung. Sie gegenwärtigt ihren »Gegenstand in einfacher und unmittelbarer Weise«.² Dieses Moment, daß die Wahrnehmungsphasen in einer Aktstufe vollzogen sind, und daß jede Phase der Wahrnehmungsfolge eine volle Wahrnehmung ist, dies ist der Charakter, den wir mit der *Schlichkeit* oder *Einstufigkeit* der Wahrnehmung bezeichnen. *Schlichkeit* besagt *Fehlen von gestuften, erst nachträglich Einheit stiftenden Akten*. Dieser Charakter des »schlicht« meint also eine Weise des Erfassens, d. h. einen *Charakter der Intentionalität*. Als Weise des Erfassens schließt er nicht aus, daß diese Wahrnehmung (wie schon gesagt) selbst in ihrer Struktur im höchsten Sinne kompliziert ist. Schlichkeit der Wahrnehmung besagt nicht auch schon Einfachheit der Aktstruktur als solcher. Umgekehrt schließt die Gestuftheit der kategorialen Akte nicht aus, daß diese einfach sind.

Diese charakteristische Erfassungsart der sinnlichen Wahrnehmung und ihre Einstufigkeit erlaubt auch eine Definition des *realen* Gegenstandes, eine Definition, die freilich ihre Gren-

² a.a.O., S. 148.

zen hat und zunächst nur innerhalb dieser Analyse der Wahrnehmung und des Wahrnehmungsgegenstandes gewonnen ist. Für *Husserl* bedeutet dieser Sinn von ›real‹ den ursprünglichsten Sinn von Realität; ein realer Gegenstand ist definitorisch möglicher Gegenstand einer schlichten Wahrnehmung.³ Damit bestimmt sich der Begriff des realen Teiles oder im weitesten Sinne des realen Stückes, des realen Momentes, der realen Form. »Jeder Teil [z. B. Form] eines realen Gegenstandes ist ein realer Teil.«⁴ Das ist festzuhalten gegenüber der Frage, wie die Strukturmomente der kategorialen Strukturen selbst zum realen Gegenstand stehen. Ich betone ausdrücklich, daß dieser Begriff von ›real‹, Realität, korrelativ auf die sinnliche, schlichte Wahrnehmung, ein ganz bestimmter Begriff von ›real‹ ist, allerdings ein solcher, der die Analyse der Realität der Welt, so wie sie *Husserl* durchführt, bestimmt.

Im schlichten Erfassen ist die Gegenstandsganzheit explizit gegeben im Sinne der leibhaftigen Selbigkeit des Dinges. Die Teile, Momente, Stücke des zunächst schlicht Wahrgenommenen sind dagegen unabgehoben, implizit da — da, das besagt zugleich abhebbar vorgegeben. Diese schlichte Wahrnehmung, bzw. was sie gibt — das gegenwärtige Seiende selbst — kann allerdings nun ihrerseits zum Fundament für Akte werden, die sich auf ihr in ihrer spezifischen Intentionalität als Korrelate ihrer Gegenständlichkeit aufbauen, sie als Boden für den Aufbau neuer Objektivitäten in Anspruch nehmen.

Im vorherigen wurden diese neuartigen Gegenstände lediglich angezeigt, im Vermeinen der vollen Aussage vermeint. Mit dieser ersten Anzeige war eine Vordeutung auf eine sie selbst gebende Weise des Anschauens gegeben. Es gilt nun, den Zusammenhang der neuen Gegenständlichkeit mit der der realen Gegenstände, der Gegenständlichkeit der Grundstufe, die Aufbauverhältnisse der Intentionen selbst zu sehen. Beides ist nach dem über die Grundverfassung der Intentionalität Gesagten

³ Vgl. a.a.O., S. 151.

⁴ a.a.O.

nicht zu trennen. Wenn wir jetzt von Aktzusammenhängen, solchen der Grundstufe und solchen, die darauf gestuft sind, sprechen (von schlichten und fundierten Akten), so weist der Blick bei dieser Rede nicht auf psychische Vorkommnisse und deren Verkoppelung in der Zusammenhangsart des zeitlich sukzessiven Ablaufs, sondern Aktzusammenhänge sind Aufbauverhältnisse und Modifikationen der Intentionalität, d. h. Strukturen der jeweiligen Gerichtetheit auf die je eigenen Gegenstände. Als Akte haben sie je ihr mögliches Seiendes, das sie selbst meinen, sie haben es in einem bestimmten *Wie* der Gegebenheit. Was in den gestuften Akten als Gegenständliches sich gibt, kann nie in den schlichten Akten der Grundstufe zugänglich werden, d. h. daß kategoriale Akte die Gegenständlichkeit, auf der sie sich aufbauen — das schlicht Gegebene — in neuer Gegenstandsart zugänglich machen. Dieses neue Zugänglichmachen des schlicht vorgegebenen Gegenstandes bezeichnet man korrelativ auf die Akte auch als *Ausdrücken*.

Ganz allgemein ist über das Verhältnis der fundierten zu den fundierenden, schlichten Akten zu sagen: Die fundierten Akte, die kategorialen, richten sich zwar mit auf die in ihnen mitgesetzten Gegenständlichkeiten der schlichten Akte, der fundierenden, aber in einer Weise, die sich mit der Intentionalität des schlicht gebenden Aktes selbst nicht deckt, so als wäre der gestufte kategoriale Akt gewissermaßen nur eine formalisierte Wiederholung des schlicht gebenden. Darin liegt, daß die fundierten Akte die schlicht vorgegebenen Gegenstände *neu erschließen*, so zwar, daß sie gerade in dem, was sie sind, zur expliziten Erfassung kommen.

Zwei Gruppen solcher kategorialer, fundierter Akte sollen betrachtet werden, um uns das Wesentliche der kategorialen Anschauung zu vergegenwärtigen, erstens *Akte der Synthesis*, zweitens Akte der allgemeinen Anschauung, besser Akte der Anschauung des Allgemeinen oder terminologisch noch fester: *Akte der Ideation*. Diese Betrachtung der Akte der Ideation gibt uns zugleich den Übergang zu der dritten von uns zu be-

sprechenden Entdeckung der Phänomenologie, der *Charakteristik des Apriori*. Wir betrachten die kategorialen Akte nach drei Hinsichten: erstens im Hinblick auf ihren fundierten Charakter; zweitens im Hinblick auf ihren Charakter als gebende Akte, d. h. sie sind Anschauungen, sie *geben* Gegenständlichkeit; und drittens hinsichtlich der Art und Weise, wie in ihnen die Gegenständlichkeit der schlichten Akte mitgegeben ist.

c) Akte der Synthesis

Im schlichten Wahrnehmen eines Seienden ist zunächst dieses wahrgenommene Seiende selbst einfältig da. Diese Einfältigkeit besagt, die in ihr beschlossenen realen Teile und Momente sind unabgehoben. Sofern sie aber in der Einheit des ganzen schlicht erfaßten Gegenstandes präsent sind, sind sie zugleich abhebbar. Diese Abhebung vollzieht sich in neuen eigenen Akten der Explikation. Die schlichte Hebung z. B. des q, des ›gelb‹ im wahrgenommenen Stuhl, im S, d. h. im Ganzen der einheitlich wahrgenommenen Sache, diese schlichte Herausfassung der Farbigkeit als einer bestimmten Eigenschaft am Stuhl macht erst das q, das ›gelb‹, als Moment gegenwärtig, welches vordem in der schlichten Wahrnehmung des Dinges nicht präsent war. Die Hebung des q als in S seiend, beschließt aber zugleich die Hebung des S als eines Ganzen in sich, das das q in sich enthält. Hebung des q als Teil des Ganzen und Hebung des Ganzen, das q als Teil in sich enthält, ist ein und derselbe Akt der Hebung des S als eines Ganzen; mehr noch, diese Hebung des q als in S befindlich hebt im Grunde diesen Bezug von q und S; d. h. das Gelb-sein des Stuhles, die vordem ungliederte Sache wird jetzt durch die Gliederung hindurch, welche Gliederung wir als Sachverhalt bezeichnen, sichtbar. Obwohl aber diese Hebung des Sachverhaltes sich auf die wahrgenommene Sache gründet, kann nicht gesagt werden, der Sachverhalt selbst, der aus der Sache herausgehobene Bestand sei realer Teil der Sache, ein reales Stück. Das Gelb-sein des

Stuhles, d. h. dieser Sachverhalt als solcher, ist kein reales Moment am Stuhl wie die Lehnen oder die Polster, sondern dieser Sachverhalt ist idealer Natur. Der Stuhl hat nicht die reale Eigenschaft Gelb-sein des Stuhles, sondern real ist das Gelb und im Sachverhalt wird nur die Beschaffenheit als eine reale gehoben, d. h. gegenständlich. Diese Heraushebung des Sachverhaltes *formt an der gegebenen Sache nichts um*, es geschieht mit dem Stuhl und seiner schlicht gegebenen Realität nichts; trotzdem wird er gerade in dem, was er ist, durch diese neue Gegenständlichkeit des gehobenen Sachverhaltes ausdrücklich sichtbar. Seine Anwesenheit, seine Gegenwart wird durch diese Aussage, die *Hebung des q als in S befindlich*, die *Hebung also der Beziehung des Sachverhaltes*, eigentlicher. Wir haben in der Hebung der Sachverhaltsbeziehung eine Weise eigentlicher Vergegenständlichung der vorgegebenen Sache. Dabei ist zu bedenken, daß die Folge der hebenden Schritte im Ausgang vom q zum S und dann zur *Beziehung nicht im eigentlichen und letzten Sinn den Vollzug einer solchen Sachverhaltshebung* darstellt. Wir werden später sehen, daß das Primäre zunächst nicht das Herausfassen des q ist, dann des S als des Ganzen und schließlich die *Zusammennahme*, so daß die Sachverhaltsbeziehung aus zunächst vorgegebenen Elementen *zusammengebaut würde*, sondern *umgekehrt*: das Primäre ist das *Beziehen selbst*, durch das erst die Beziehungsglieder als solche ausdrücklich werden.

Ferner ist zu beachten, daß die Richtung der Hebung des Sachverhalts, wie sie eben charakterisiert wurde, nicht die einzig mögliche ist. In dieser Hebung wird vom q ausgegangen und zum S weitergegangen, d. h. vom Teil zum Ganzen; man kann aber auch *umgekehrt* von der schlichten Erfassung des Ganzen zum Teil gehen, d. h. man kann nicht nur sagen, q befindet sich in S, sondern *umgekehrt auch*: S als q in sich habend. Es liegt somit eine Relation vor, die in zwei Richtungen hin faßbar ist. Diese doppelte Richtung gehört mit zum Sinn einer Sachverhaltsstruktur als solcher.

Die Akte der Hebung und Gebung des Verhaltes sind kein Neben- und Nacheinander, sondern sind einheitlich in der Einheit des Meinens der Sachverhaltsbeziehung als solcher. Sie sind eine ursprüngliche Akteinheit, die als übergreifende die neue Gegenständlichkeit, genauer: das Seiende in dieser neuen Gegenständlichkeit zur Gegebenheit — primär vermeint und als solche gegenwärtig — bringt. Die neue Gegenständlichkeit, der Sachverhalt, kennzeichnet sich als eine bestimmte Beziehung, dessen Beziehungsglieder das in ihnen Gegliederte im Charakter des Subjekts und des Prädikates geben.

Der Akt des Beziehens, in dem die Sache im Wie eines nun so fundierten Sachverhaltes präsent wird, kann gemäß der Doppelbestimmung der Hinsichtnahmen auf Ganzes, bzw. Teil sowohl als *Synthesis* wie als *Dihairesis* verstanden werden. Dies hat schon *Aristoteles* gesehen. Der Sinn dieser Akte muß nur richtig verstanden werden. Bei der *Synthesis* handelt es sich nicht so sehr um das Verknüpfen zweier zunächst getrennter Teile, wie wir zwei Dinge zusammenleimen und verschmelzen, sondern σύνθεσις und διαίρεσις sind intentional zu verstehen, d. h. der Sinn ist ein Gegenstand gebender. *Synthesis* ist nicht ein Verknüpfen von Gegenständen, sondern σύνθεσις und διαίρεσις geben Gegenstände. Das Entscheidende ist, daß in dieser *Synthesis* sich das q als zugehörig zu S, die schlichte Ganzheit des S sich explizit zeigt. So wird deutlich, daß die Hebung und Präsentierung des Sachverhalts im Ganzen nur auf dem Grunde der vorgegebenen Sache möglich ist, und zwar so geschieht, daß im Sachverhalt diese und nur diese sich explizit zeigt. Der fundierte Akt des Beziehens gibt etwas, was durch schlichtes Wahrnehmen als solches nie faßbar wird.

Weiter ist zu beachten, daß der herausgehobene Sachverhalt selbst nicht realer Teil der Sache ist, sondern kategoriale Form. Der nicht reale, kategoriale Charakter der bestimmten Beziehung ›Sachverhalt‹ wird dadurch am deutlichsten, daß wir uns ein explizierendes Aussagen vergegenwärtigen, in dem selbst eine reale Beziehung thematisch ausgesagt wird. Das gibt uns

Gelegenheit, zugleich eine neue Art der kategorialen Vergegenständlichung zu charakterisieren.

Gesetzt, es seien für ein schlichtes Hinsehen zwei verschieden helle Farbplättchen *a* und *b* gegeben.⁵ Darin liegt: Es kann das ›Heller-als‹ von *a* gegenüber *b* schlicht gesehen werden. Mit der anschaulichen Präsentation beider ist diese bestimmte *reale Beziehung* gegeben. Den Sinn des Realen müssen wir hier in der ganz natürlichen und nächsten Bedeutung fassen, man darf hier nicht etwa von physikalischer oder physiologischer Objektivität sprechen. Diesen vorgegebenen Tatbestand kann ich nun ausdrücklich gegenwärtig machen in der Aussage: ›*A* ist heller als *b*.‹ Das besagt: *A* ist bestimmt durch das *Heller-sein als b*, formal verkürzt: *a* hat *o* in sich, wobei *o* nicht einfach heller, sondern heller als *b* bedeutet. Das heißt aber, in dem jetzt gehobenen Sachverhalt als einem Beziehungsganzen ist in einem Beziehungsglied, im Prädikatsglied, selbst eine Relation aufgenommen. Das eine Relat des Sachverhaltes als *kategoriale Beziehung* ist selbst eine Relation und zwar eine *reale*. Das Heller-als ist im Sinn einer realen Sachhaltigkeit in der Grundstufe des Wahrnehmens schon da. Das Heller-sein-als dagegen ist nur in einem neuen, und zwar im ersten fundierten Akt des prädikativen Beziehens zugänglich. Die *reale Beziehung* Heller-als präsentiert sich in der neuen Gegenständlichkeit des Prädikatgliedes, d. h. im Ganzen einer nicht-realen Relation. Diese Präsentation der realen Beziehung im Ganzen der idealen des Sachverhaltes besagt nun aber nicht, daß die reale Beziehung selbst hier thematisch erfaßt sei. Das ist wohl der Fall in einer anders gebauten Aussage der Form: Dieses Helligkeitsverhältnis zwischen *a* und *b* ist leichter merklich als das zwischen *c* und *d*. Jetzt ist das Heller-als einerseits thematisch erfaßt und zwar in der Weise einer Nennung, einer Nominalisierung, und zugleich als so Genanntes, schlicht Angesprochenes (nicht mehr nur schlicht Vernommenes) steht es

⁵ [Vgl. das von Husserl gegebene Beispiel in den Logischen Untersuchungen, a.a.O., § 50, S. 159.]

in der Gegenständlichkeit des Subjektgliedes einer Aussage. Jeder in der vollen Aussage explizit gesetzte Sachverhalt: A ist heller als b, kann nominalisiert werden. Die Nominalisierung ist die Form, in der wir einen Sachverhalt selbst thematisch fassen: das Hellersein von a gegenüber b. Diese Nominalisierung ist aber zu scheiden von der schlichten Hebung des Heller-als. So besteht die Möglichkeit, daß eine reale Relation, die des Heller-als, in den Sachen selbst in eine ideale, in die Sachverhaltsrelation gehoben werden kann: A ist heller als b, wobei die reale Relation eine Relation der idealen ausmacht. Beide decken sich nicht, sondern die reale Relation des Heller-als ist nur der Gehalt des einen Relates im Ganzen des Sachverhaltes selbst. Hier ist deutlich, daß der Sachverhalt selbst als eine Beziehung eigenster Art gefaßt werden muß.

Wenn wir sagen, daß die Sachverhaltsbeziehung ideal ist, bzw. nicht real, so besagt das gerade nicht — und das ist das Entscheidende — nicht objektiv oder auch nur im mindesten weniger objektiv als das real Vorgegebene. Vielmehr kann man auf dem Wege des Verständnisses dessen, was in der kategorialen Anschauung gegenwärtig ist, sehen lernen, daß die Objektivität eines Seienden sich gerade nicht in dem erschöpft, was als Realität in diesem eng definierten Sinne bestimmt wird, daß die Objektivität oder Gegenständlichkeit im weitesten Sinne viel reicher ist als die Realität eines Dinges, noch mehr, daß die Realität eines Dinges in ihrer Struktur nur aus der vollen Objektivität des schlicht erfahrenen Seienden verständlich ist.

Weitere Arten von synthetischen Akten innerhalb der Gruppe der kategorialen Anschauung sind die *Akte des Konjungierens und Disjungierens*, deren gegenständliche Korrelate sind die Konjunktion und Disjunktion, das ›Und‹ und das ›Oder‹. Wenn eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen schlicht vorgegeben ist: a, b, c . . ., so kann diese Mannigfaltigkeit im Konjungieren ausdrücklich gegenständlich werden, indem ich sage: $a + b + c \dots$ Hier ist im Akte des Begreifens immer das

Plus mit gegenständlich. In solchen Akten zeigt sich das ›Und‹ und damit die gegenständliche Basis für die Bildung des Begriffes des *Inbegriffes*. Das ›Und‹ stiftet eine neue Gegenständlichkeit, die in der ersten fundiert ist, diese erste aber ausdrücklicher macht. Im ›Und‹ ist strukturmäßig notwendig immer mitgemeint das, wovon es als diese bestimmte Relation ›und‹ ist. Am ausdrücklichsten ist die Hebung am Unterschied der schlichten Wahrnehmung einer Sache in ihren figuralen Momenten gegenüber der ausdrücklichen Präsentation der Mannigfaltigkeit als einer abgezählten Vielheit zu sehen. Ich kann in einem Akte der Wahrnehmung einen Schwarm von Vögeln, eine Allee von Bäumen schlicht sehen. Diese vorgegebene Ganzheit ist in sich geschlossen. Die Einheit einer Allee, eines Schwarmes, eines Zuges von Wildenten beruht nicht auf vorheriger Durchzählung, sondern ist anschauliche Einheit, die schlicht das Ganze gibt; sie ist figural.

Das Figurale ist von *Husserl* sehr früh in den mathematischen Untersuchungen gesehen. Jetzt ist es auch in die Psychologie eingegangen, und man spricht von *Gestalt*. Man macht auf dem Grunde dieser Entdeckung eine neue Psychologie, die *Gestaltpsychologie*; sie ist bereits eine Weltanschauung geworden.

d) Akte der Ideation

Die bisher besprochenen fundierten Akte der Synthesis, die notwendig die fundierende Gegenständlichkeit mitmeinen, unterscheiden sich dadurch von dem Akte der *Ideation*, daß dieser zwar auf fundierender Gegenständlichkeit aufgebaut ist, aber diese fundierende Gegenständlichkeit gerade *nicht* meint. Diese Akte der Ideation, der *Anschauung des Allgemeinen*, sind als kategoriale Akte Gegenstand gebende Akte. Was sie geben, bezeichnet man als *Idee*, *idéa*, *species*. Dieser lateinische Terminus ist die Übersetzung von *εἶδος*, das *Aussehen von etwas*. Die Akte der allgemeinen Anschauung geben das, was man zu-

nächst und schlicht an den Sachen sieht. Wenn ich schlicht wahrnehme, mich in meiner Umwelt bewege, so sehe ich, wenn ich Häuser sehe, nicht Häuser zunächst und primär und ausdrücklich in ihrer Vereinzelung, Unterschiedenheit, sondern ich sehe zunächst allgemein: das ist ein Haus. Dieses Als-was, der allgemeine Charakter von Haus, ist selbst nicht ausdrücklich in dem, was er ist, erfaßt, aber schon in der schlichten Anschauung miterfaßt als das, was hier gewissermaßen das Vorgegebene aufklärt. Die Ideation ist diejenige Art der gebenden Anschauung, die die Spezies, d. h. das Allgemeine von Vereinzelungen gibt. Innerhalb der Mannigfaltigkeit der einzelnen Häuser ist in der ideierenden Abstraktion die species Haus herausgehoben. Aus einer Menge von Vereinzelungen von Rot sehe ich *das* Rot. Dieses Heraussehen der Idee ist ein fundierter Akt, d. h. er gründet auf einem vorgegebenen Erfassen von Vereinzelung. Aber das Gegenständliche, was die Ideation neu sehen läßt, die Idee selbst, die identische Einheit Rot, dieses Gegenständliche ist nicht die Vereinzelung, dieses bestimmte Rot. Das Individuelle ist zwar fundierend, aber so, daß es gerade nicht mitgemeint wird, wie zum Beispiel in der Konjunktion gerade das »Und« das eine und das andere mitmeint, dieses »a und b« mit in die neue Gegenständlichkeit hebt. Hier dagegen wird die fundierende Gegenständlichkeit *nicht* in den Gehalt des in der Ideation Vermeinten aufgenommen. Das fundierende, individuelle Vorstellen meint das Dies-da oder eine Mannigfaltigkeit solcher Dies-da in einer bestimmten Hinsicht: diese roten Kugeln in ihrem Gleichsein. Das Gleichsein der vorgegebenen Kugeln kann in einem Schlage gesehen oder im vergleichenden Durchlaufen festgestellt werden. In all diesen Fällen ist aber Gleichheit als solche nicht thematisch gegenständlich, d. h. das an ihm selbst, worauf hinsehend die Kugeln verglichen werden. Das Worauf der Hinsicht ist die ideale Einheit von Gleichheit als solcher, nicht die realen Objektgleichheiten der Kugeln. Die ideale Einheit der Spezies ist so auch schon in jedem konkreten Erfassen da, obwohl nicht

ausdrücklich als das, worauf die Hinsicht des vergleichenden Betrachtens sieht. Das, worauf ich im Vergleichen als die Hinsicht des Vergleichbar sehe, kann seinerseits in seinem reinen Sachverhalt isoliert genommen werden, damit gewinne ich die Idee. Der Sachverhalt von Rot als solcher ist dabei vollständig indifferent gegen jede bestimmte Vereinzelung. Für den Gehalt der Idee ist es völlig gleichgültig, an welchen konkreten Gegenständen, in welchen Nuancen das Rot in der individuellen Vereinzelung realisiert ist. Daß aber überhaupt ein Fundament da ist, das wiederum gehört zum Akt der Ideation, der wie alle kategorialen Akte ein fundierter ist.

Damit ist für den Sinn des Gegenstandes der kategorialen Anschauung vom Charakter der Ideation ein Vierfaches gewonnen: 1. Für die neue Gegenständlichkeit, die Spezies, ist überhaupt ein Fundament notwendig in irgendeiner beliebigen Vereinzelung, die exemplarische Grundlage, die etwas vorgibt, als sie selbst aber nicht gemeint ist. 2. Der Umkreis der konkreten Vereinzelung ist beliebig. 3. Sogar der Bezug des Sachgehaltes der Idee auf den möglichen Umkreis ihrer Vereinzelungen ist sekundär. 4. Die ideale Einheit der Spezies, des Allgemeinen, ist, wie man auch sagt, eine solche der unveränderlichen, der invarianten Identität. In jedem konkreten Rot ist die Einheit der Spezies als ein und dieselbe vorfindlich.

Zwei Gruppen von kategorialen Akten haben wir damit herausgestellt und an der letzteren gesehen, daß es solche kategorialen Akte gibt, die ihrem Sinne nach die fundierenden Gegenstände zwar brauchen, aber selbst doch nicht meinen.

Es dürfte nun in vorläufiger Abhebung der Unterschied zwischen den schlichten Akten des Anschauens und dem fundierten Anschauen deutlich geworden sein. Die ersten Akte werden solche sinnlicher Anschauung, die letzten solche kategorialer Anschauung genannt. Der volle Bestand der Aussageintentionen — dieses S ist p und q — erfüllt sich zwar nicht im Gebiet der sinnlichen Anschauung, aber auch die kategorialen Akte des ›ist‹ und ›und‹ als solche können nicht isoliert die mögliche

Erfüllung dieser Aussage geben. Der volle Bestand der Intentionen dieser Aussage vollzieht sich vielmehr anschaulich nur in einem fundierten, d. h. in einem mit kategorialen Akten durchsetzten Akte sinnlicher Wahrnehmung. Das besagt: Die konkrete, ausdrücklich gegenstandsgebende Anschauung ist nie eine isolierte, einstufige sinnliche Wahrnehmung, sondern ist immer gestufte, d. h. kategorial bestimmte Anschauung. Erst diese volle gestufte, kategorial bestimmte Wahrnehmung ist die mögliche Erfüllung der ihr selbst Ausdruck gebenden Aussage. Sucht man den Bestand an gegenstandsgebenden Akten vollständig auf und unterschlägt nicht die kategorialen Akte als subjektive Zutaten und Funktionsweisen eines mythischen Verstandes, weil man ja ihre Korrelate als ideales Sein nicht am Realen, Sinnlichen findet, dann besteht auch im Felde der Aussagen die Idee und die Möglichkeit adaequater Erfüllung. Genauer gesprochen: Die Diskussion der Idee der Wahrheit als Deckungseinheit des Vermeinten und Angeschauten hinsichtlich der Aussage war nur Gelegenheit, im Aussagen selbst den Bestand der kategorialen Akte überhaupt deutlich zu machen.

α) Abwehr von Mißverständnissen

Bevor wir zusammenfassend die Bedeutung dieser Entdeckung (der kategorialen Anschauung) charakterisieren und ihre positive Tragweite uns sichern, sollen zuvor Mißverständnisse abgewehrt werden, die sich in den phänomenologischen Begriff der kategorialen Anschauung leicht einschleichen. Das geschieht um so leichter, als diese (die kategoriale Anschauung) selbst in Anlehnung an traditionelle Fragehorizonte gewonnen und mit traditionellen Begriffen interpretiert wird. Dies ist zugleich ein Zeichen davon, daß die Entdeckung in ihren eigentlichen Möglichkeiten vielleicht noch gar nicht ausgeschöpft ist. Damit das nachgeholt sei, müßte die Entdeckung aber erst gemacht werden, d. h. man muß sich ihrer erst versichern. Es ist sehr leicht und bequem, wenn die Barrikaden von Vorurteilen durchstoßen sind, wenn der Horizont freigelegt ist, große

Projektionen zu entwerfen, aber man vergißt, daß im Felde der philosophischen Forschung die entscheidende Arbeit immer die erstgenannte ist, d. h. die überhaupt freilegende und erschließende. Die Resultate bei solcher Forschung, die gleichsam unsichtbar und unterirdisch läuft und mit dem Zusammensturz der Vorurteile selbst begraben wird, sind dürftig und praktische Ergebnisse an logischer und ontologischer Arbeit ungewohnt genug, die des *Aristoteles* nicht minder. Aber gerade das leitet darauf hin, daß — um den Boden und die Horizonte zu gewinnen — der Weg nachgegangen werden muß in der Wegrichtung, daß die radikale, vielleicht noch nicht ausdrückliche Tendenz des Fragens ergriffen werden muß.

Die kategoriale Anschauung selbst und die Art der Ausarbeitung hat vor allem positiv auf die Arbeiten von *Scheler* gewirkt, insbesondere im Umkreis seiner Untersuchungen über die *materiale Wertethik*. Auch die Untersuchungen von *Lask* über die Logik der Philosophie und die Lehre vom Urteil sind von diesen Untersuchungen über die kategoriale Anschauung bestimmt.

Kategoriale Akte sind fundierte Akte, d. h. alles Kategoriale beruht letztlich auf sinnlicher Anschauung. Diese These muß richtig verstanden werden. Es ist damit nicht gesagt, daß die Kategorien letztlich als Sinnliches interpretiert werden können, sondern dieses ›Beruhen‹ besagt soviel wie: es ist fundiert. Wir können den Satz seinem Sinn nach so formulieren: Alles Kategoriale beruht letztlich auf sinnlicher Anschauung, jede gegenständliche Explikation ist keine freischwebende, sondern eine solche des Vorgegebenen. Diese These: Alles Kategoriale beruht letztlich auf sinnlicher Anschauung, ist nur eine andere Formulierung des *Aristotelischen* Satzes: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ παντάσματος ἢ ψυχῆ⁶; »Die Seele kann nichts vermeinen, Gegenständliches in seiner Gegenständlichkeit erfassen, wenn ihr nicht zuvor sich überhaupt etwas gezeigt hat.« Ein Denken ohne fundierende Sinnlichkeit ist ein Widersinn. Die Idee eines

⁶ [De anima 431 a, 16 f., Oxford 1956.]

»reinen Intellekts« konnte nur konzipiert werden »vor einer Elementaranalyse der Erkenntnis nach ihrem evident unaufhebbaren Bestande.«⁷ Wenn die Idee eines reinen Intellektes auch widersinnig ist, so hat doch der Begriff eines reinen kategorialen Aktes einen guten Sinn.

Die Akte der Ideation beruhen zwar auf individueller Anschauung, meinen aber gerade nicht das darin Angesehene als solches. Die Ideation konstituiert eine neue Gegenständlichkeit: *Generalität*. Anschauungen nun, die nicht nur alles Individuelle aus ihrem gegenständlichen Gehalt abstoßen, sondern dazu alles Sinnliche, sind *reine kategoriale Anschauungen* gegenüber solchen, die noch sinnliche Bestandstücke in sich beschließen, *kategorial vermischte Anschauungen*. Diesen beiden Gruppen gegenüber — den reinen und den vermischten kategorialen Anschauungen — gibt es *sinnliche Anschauung*, *sinnliche Abstraktion*, *das Heraussehen von rein sinnlicher Idee*. Ideation im Felde des Sinnlichen ergibt Gegenstände wie Farbe überhaupt, Haus überhaupt; im Felde des inneren Sinnes: Urteil überhaupt, Wunsch und dergleichen überhaupt. Gemischte kategoriale Ideationen ergeben Ideen wie Farbigkeit im Sinne des Farbigseins, wobei »sein« das spezifisch unsinnliche kategoriale Moment ausmacht. Das Parallelenaxiom, jeder geometrische Satz, ist zwar kategorial, aber trotzdem von Sinnlichkeit, Räumlichkeit überhaupt bestimmt. Reine kategoriale Begriffe sind Einheit, Mehrheit, Beziehung. Die reine Logik als die reine Mathesis universalis (Leibniz) hat keinen einzigen sinnlichen Begriff in sich. Aus der reinen kategorialen, gemischten und sinnlichen Abstraktion wird deutlich, daß der Begriff von Sinnlichkeit ein sehr weiter ist. Man muß daher sehr vorsichtig sein in dem üblichen Verfahren, hier der Phänomenologie einen Sensualismus zu imputieren, zu meinen, es handle sich lediglich um Sinnesdaten.

Sinnlichkeit ist ein formaler phänomenologischer Begriff und meint gegenüber dem eigentlichen Begriff des Kategorial-

⁷ a.a.O., S. 183 (VI. Logische Untersuchung).

len, d. h. des formalen, gegenständlich Leeren, alle materielle Sachhaltigkeit, wie sie von den Sachen selbst vorgegeben ist. *Sinnlichkeit ist so der Titel für den Gesamtbestand des Seienden, das in seiner Sachhaltigkeit vorgegeben ist.* Materialität überhaupt, Räumlichkeit überhaupt sind *sinnliche Begriffe*, obzwar in der Idee von Räumlichkeit nichts von Empfindungsdaten ist. Dieser weite Begriff von Sinnlichkeit liegt eigentlich dieser Unterscheidung von sinnlicher und kategorialer Anschauung zugrunde. Allerdings ist dies bei der ersten Bearbeitung dieser Zusammenhänge in den »Logischen Untersuchungen« noch nicht deutlich herausgetreten, wie es später nach zehn Jahren der Fall war.

An der Gegenüberstellung der beiden Arten von Anschauungen sieht man den alten Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand wiederkehren. Hält man sich dazu noch an das Begriffspaar von *Form* und *Stoff*, kann man die Sache so zurechtlegen: Sinnlichkeit wird charakterisiert als Rezeptivität und Verstand als Spontaneität (*Kant*), Sinnliches als Stoff und Kategoriales als Form, so wird die Spontaneität des Verstandes zum formenden Prinzip eines empfangenden Stoffes, und man hat mit einem Schlage die alte Mythologie eines Intellektes, der den Weltstoff mit seinen Formen zusammenbastelt und verleimt, ob metaphysisch oder erkenntnistheoretisch wie *Rickert*, die Mythologie ist dieselbe. Diesem Mißverständnis unterliegt die kategoriale Anschauung nur solange, als man die Grundstruktur des Anschauens und aller Verhaltungen — die Intentionalität — nicht sieht oder unterschlägt. Die kategorialen »Formen« sind keine Gemächte der Akte, sondern Gegenstände, die in diesen Akten an ihnen selbst sichtbar werden. Sie sind nichts vom Subjekt Gemachtes und noch weniger etwas an die realen Gegenstände Herangebrachtes, so daß durch diese Formung das reale Seiende selbst modifiziert würde, sondern sie präsentieren ihn gerade eigentlicher in seinem »An-sich-sein«.

Die kategorialen Akte konstituieren eine neue Gegenständigkeit, dies ist immer intentional zu verstehen und besagt

nicht: Sie lassen die Dinge erst irgendwo entstehen. ›Konstituieren‹ meint nicht Herstellen als Machen und Verfertigen, sondern *Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständlichkeit*. Diese Gegenständlichkeit, die sich in den kategorialen Akten bzw. in Wahrnehmungen, die mit kategorialen Akten durchsetzt sind, präsentiert, ist nicht Resultat der Betätigung des Verstandes an der Außenwelt, Betätigung an einem zuvor gegebenen Empfindungsgemeinge oder Gewühl von Affektionen, die geordnet werden, woraus dann ein Bild der Welt entsteht. Freilich begünstigt der Gebrauch dieser alten Ausdrücke — Stoff und Form, besonders in traditioneller Entleerung und verschossener Bedeutung — diese Mißdeutung. Aber schon der Hinweis auf den Unterschied sinnlicher und kategorialer Begriffe zeigt, daß ›stofflich‹ und ›Stoff‹ seinen Sinn hat, nicht bezüglich einer möglichen Umbildbarkeit eines Materials durch Funktionen und Geistformen, sondern besagt: Sachhaltiges gegenüber einem formal leeren Etwas und seinen jenes hebenden Strukturen. Aber die Herrschaft solcher Begriffe wie Stoff und Form, die gleichsam zum Urväterhausrat der Philosophie gehören, und die Herrschaft der in ihnen verfilzten Probleme ist zu mächtig, als daß sie auch da rein mit einem Schlage überwunden werden könnten, wo mit ihrer Hilfe sich etwas völlig Neues vordrängt.

ß) Die Bedeutung dieser Entdeckung

Das Entscheidende der Entdeckung der kategorialen Anschauung ist: Es gibt Akte, in denen ideale Bestände sich an ihnen selbst zeigen, die nicht Gemächte dieser Akte, Funktionen des Denkens, des Subjektes sind. Ferner: Die Möglichkeit dieser aufgewiesenen Anschauungsart und des in dieser Anschauung sich Präsentierenden gibt den Boden für die Hebung der Strukturen dieser idealen Gegenstände, d. h. für die Ausarbeitung der Kategorien. Mit anderen Worten: Mit der Entdeckung der kategorialen Anschauung ist zum erstenmal der konkrete Weg

einer ausweisenden und echten Kategorienforschung gewonnen.

Im engeren Sinne hat die Entdeckung der kategorialen Anschauung ein wirkliches Verständnis der Abstraktion (Ideation), des Erfassens der Idee gezeigt. Damit ist ein alter Streit vorläufig zur Erledigung gekommen, das *Sein der Allgemeinbegriffe, der Universalien*. Seit dem Mittelalter, seit *Boethius*, gibt es die Frage, ob sie eine res oder bloße flatus vocis, wie man im 19. Jahrhundert sagt, lediglich Gesichtspunkte, Allgemeinbewußtsein sind, denen nichts Gegenständliches entspricht. Man hat mit der berechtigten Leugnung der Realität der Universalien im Sinne der Realität eines Stuhles zugleich die Gegenständlichkeit des Allgemeinen geleugnet und sich damit den Weg zur Gegenständlichkeit, zum Sein des Idealen verbaut. Diesen Bann hat die Entdeckung der kategorialen Anschauung gebrochen, insbesondere die Ideation. Die Konsequenz dieser Entdeckung liegt darin, daß dadurch die philosophische Forschung instand gesetzt wurde, das *Apriori* schärfer zu fassen und die Charakteristik des Sinnes seines Seins vorzubereiten.

Weiter ist diese in solchen Akten sich gebende Gegenständlichkeit selbst die gegenständliche Weise, in der die Realität selbst eigentlicher gegenständlich werden kann. Mit dem Aufweis der kategorialen Struktur ist die Idee der Objektivität erweitert, so zwar, daß diese Objektivität selbst nun in der Durchforschung der entsprechenden Anschauung in ihrem Gehalte aufweisbar wird. Mit anderen Worten: In der damit durchbrechenden phänomenologischen Forschung ist die Forschungsart gewonnen, die die alte Ontologie suchte. Es gibt keine Ontologie *neben* einer Phänomenologie, sondern *wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie*.

Die kategoriale Anschauung als intentionales Verhalten ist absichtlich erst an zweiter Stelle genannt worden. Sie ist mit Rücksicht auf das Verständnis der ersten Entdeckung gerade eine Konkretion der dort angezeigten Grundverfassung der

Intentionalität. Wie die kategoriale Anschauung nur auf dem Grunde des vordem gesehenen Phänomens der Intentionalität möglich ist, so ist die jetzt zu besprechende *dritte Entdeckung* nur auf dem Grunde der *zweiten* und damit auf dem Grunde der *ersten* verständlich. Damit erst rechtfertigt sich die Folge der Entdeckungen, und die erste erweist sich schrittweise in ihrer fundamentalen Bedeutung.

§ 7. Der ursprüngliche Sinn des Apriori

Die Herausarbeitung des Sinnes des Apriori ist die dritte Entdeckung, die wir den Anfängen der Phänomenologie verdanken. Die Charakteristik dieser Entdeckung sei kürzer gehalten, erstens weil das Apriori trotz wesentlicher Einsichten in die Phänomenologie selbst noch wenig geklärt ist, zweitens weil es noch weitgehend mit traditionellen Fragestellungen verknüpft bleibt und drittens vor allem, weil die Klärung seines Sinnes gerade das Verständnis dessen voraussetzt, was wir suchen: *Zeit*.

Das letztere wird schon aus der Klärung des Namens deutlich: a priori — prius — *πρότερον* — früher; a priori — was von vorher — was von früher her schon ist. Das Apriori ist das an etwas, was daran schon immer das Frühere ist. Das ist eine ganz formale Bestimmung des Apriori. Es ist noch nicht gesagt, was das Etwas ist, an dem so etwas wie ein Früheres vorfindlich wird. Apriori ist ein Titel, darin so etwas wie eine Zeitfolge liegt, obzwar diese sehr verblaßt, unbestimmt und leer bleibt.

Die wissenschaftlichen Motive zur Entdeckung und Ausbildung des Apriori, die schon mit *Plato* beginnen, wie es zuerst gefaßt wurde und in welchen Grenzen, können wir hier nicht darstellen und jetzt noch nicht aufklären. Wir fragen lediglich, was darunter verstanden wurde und in der Phänomenologie darunter verstanden wird.

Seit *Kant*, der Sache nach aber seit *Descartes*, spricht man diesen Titel des Apriori zunächst und zumeist dem Erkennen zu, solchem, das erkennendes Verhalten bestimmt. Apriorisch ist eine Erkenntnis, die nicht auf empirische, induktive Erfahrung gründet, nicht auf Erkenntnis des Realen als begründende Instanz angewiesen ist. Erkenntnis a priori ist daher erfahrungsunbedürftig. Apriorische Erkenntnis ist aufgrund der Interpretation des Erkennens, die *Descartes* gegeben hat, etwas, was zunächst und einzig im Subjekt als solchem, sofern es in sich, in seine Sphäre beschlossen bleibt, verfügbar ist, deshalb ist dann in jeder Erkenntnis des Realen, d. h. in jeder transzendenten Erkenntnis immer schon apriorische Erkenntnis mitbeschlossen.

Man bezeichnet nun die Gegenart des apriorischen Erkennens als das Erkennen *a posteriori*, das Nachher, d. h. das nach dem früheren, dem rein subjektiven Erkennen, die Erkenntnis des Objekts. Dieser Gliederung des Sinnes von Apriori und Aposteriori der Erkenntnis liegt die These des Vorranges der Erkenntnis der Subjektivität zugrunde, wie sie *Descartes* mit dem »*cogito sum*«, der »*res cogitans*« begründete. Deshalb bezeichnet man auch heute noch das Apriori als einen Charakter, der spezifisch der subjektiven Sphäre zugehört, und nennt apriorische Erkenntnis auch *innere Erkenntnis*, *innere Schau*. Man kann diesen Begriff des Apriori erweitern und sagen: Apriori ist alles subjektive Verhalten als solches — mag es Erkennen oder irgendein anderes Verhalten sein — vor der Überschreitung der Grenze seiner Immanenz.

Man hat nun auch im Anschluß an diesen *Kantischen* Begriff des Apriori versucht, das Apriori bei *Plato* so zu interpretieren. *Plato* spricht nämlich davon, daß das eigentliche Sein des Seienden dann erkannt werde, wenn die Seele zu sich selbst spreche im λόγος ψυχῆς πρὸς αὐτὴν (*Sophistes*, 263 e). Indem man ψυχή im griechischen Sinne mit Bewußtsein und Subjekt identifiziert, ist man der Auffassung, als sei schon bei *Plato*, dem Entdecker des Apriori, mit apriorischer Erkenntnis imma-

nente Erkenntnis gemeint. Diese Interpretation *Platos* ist widersinnig; sie hat kein Fundament in den Sachen. Das ist hier genauer zu zeigen.

Im Sinne *Kants* ist Apriori ein Charakter der subjektiven Sphäre. Diese Verklammerung des Apriori mit der Subjektivität wurde durch *Kant* besonders deshalb hartnäckig, weil er die Frage des Apriori mit seiner spezifisch erkenntnistheoretischen Fragestellung zusammenbrachte und bezüglich eines apriorischen Verhaltens, der synthetischen Urteile a priori, gefragt hat, ob und wie sie transzendente Gültigkeit haben. Die Phänomenologie hat demgegenüber gezeigt, daß das Apriori nicht auf die Subjektivität beschränkt ist, ja daß es überhaupt primär zunächst mit der Subjektivität nichts zu tun hat. Die Charakteristik der Ideation als einer kategorialen Anschauung hat deutlich gemacht, daß es sowohl im Felde des Idealen, also der Kategorien, als auch im Felde des Realen so etwas wie die Abhebung von Ideen gibt. Es gibt sinnliche Ideen, d. h. solche von sachhaltiger Struktur (Farbe, Materialität, Räumlichkeit), was in jeder realen Vereinzelung schon da ist, d. h. gegenüber dem Hier und Jetzt einer bestimmten Dingfärbung a priori ist. Die ganze Geometrie als solche ist der Beweis für die Existenz eines materialen Apriori. Im Idealen wie im Realen, wenn wir diese Scheidung einmal hinnehmen, gibt es hinsichtlich ihrer Gegenständlichkeit abhebbares Ideales, etwas im Sein des Idealen und im Sein des Realen, was a priori ist, strukturmäßig früher ist. Damit deutet sich schon an, daß Apriori im phänomenologischen Verstande kein Titel des Verhaltens, sondern ein *Titel des Seins* ist. Das Apriori ist nicht nur nichts Immanentes, primär der Subjektsphäre zugehörig, es ist auch nichts Transzendentes, spezifisch der Realität verhaftetes.

Das ist das erste, was die Phänomenologie zeigte: *die universale Reichweite des Apriori*, das zweite: *seine spezifische Indifferenz gegenüber der Subjektivität*. Das dritte ist darin mitgeschlossen: die Zugangsart zum Apriori. Sofern das Apriori jeweils in den Sach- und Seinsgebieten gründet, wird es in einer

schlichten Anschauung an ihm selbst aufweisbar. Es wird nicht indirekt erschlossen, aus irgendwelchen Anzeichen im Realen gemutmaßt, hypothetisch berechnet, so etwa wie man aus dem Vorhandensein bestimmter Bewegungsstörungen am Körper das Vorhandensein anderer Körper, von denen man nichts sieht, erschließt. Es ist Widersinn, diese Betrachtungsart, die im Bereich des Physischen Sinn hat, auch auf die Philosophie zu transponieren und eine Schichtung von Körpern und dergleichen anzunehmen. Das Apriori ist an ihm selbst vielmehr direkt erfaßbar.

Damit bereitet sich eine vierte Bestimmung des Apriori vor: Das »Früher« ist kein Charakter in der Ordnungsfolge des Erkennens, aber auch kein solcher in der Folgeordnung des Seienden, genauer in der Folgeordnung der Entstehung von Seiendem aus Seiendem. Das Apriori ist vielmehr *Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden, in der Seinsstruktur des Seins*. Formal präjudiziert Apriori überhaupt nichts, ob dieses Früher ein Erkennen oder ein Erkenntnissein oder sonst irgendwelches Verhalten zu etwas betrifft, auch nicht ob es ein Seiendes oder Sein und schon gar nicht, ob es das Sein in der überlieferten traditionellen Fassung des griechischen Seinsbegriffes meint; dies läßt sich aus dem Sinn des Apriori nicht entnehmen. Gegen Ende der Vorlesung wird einsichtig werden, daß gerade die Entdeckung des Apriori mit der Entdeckung des Seinsbegriffes bei *Parmenides* bzw. bei *Plato* im Zusammenhang steht oder eigentlich identisch ist, und daß mit Rücksicht auf die Herrschaft dieses bestimmten Seinsbegriffes auch noch innerhalb der Phänomenologie das Apriori in dessen Horizont steht, so daß man mit einem gewissen Recht vom *Platonismus* innerhalb der Phänomenologie gesprochen hat.

Die dreifache Herausstellung des Apriori: *Erstens* seine universale Reichweite und Indifferenz gegenüber der Subjektivität, *zweitens* die Zugangsart zu ihm (schlichtes Erfassen, originäre Anschauung) und *drittens* Vorbereitung der Bestimmung der Struktur des Apriori als eines Charakters des Seins des

Seienden, nicht des Seienden selbst, eröffnete uns den ursprünglichen Sinn des Apriori und ist von wesentlicher Bedeutung, daß sie zum Teil an der klareren Fassung der Ideation hängt, d. h. an der Entdeckung des echten Sinnes der Intentionalität.

Wenn wir diese drei Entdeckungen: die Intentionalität, die kategoriale Anschauung und das Apriori zusammennehmen, wie sie in sich selbst zusammenhängen und letztlich in der erstgenannten, in der Entdeckung der Intentionalität gründen, so geschieht das in der uns leitenden Absicht, das Verständnis der Phänomenologie als einer *Forschung* zu gewinnen. Wir haben zunächst im ersten Kapitel den Durchbruch der Phänomenologie und ihre Vorgeschichte dargestellt, jetzt im zweiten Kapitel haben wir die entscheidenden Entdeckungen charakterisiert. Diese Charakteristik haben wir nun dadurch zu ergänzen, daß wir nach dem Sinn des phänomenologischen Prinzips fragen und ferner, daß wir auf dem Grunde dieser Klärung uns die Selbstbezeichnung dieser Forschung, d. h. den Titel *Phänomenologie* klarmachen. Wir besprechen daher jetzt auf dem Grunde der Charakteristik der drei Entdeckungen das Prinzip der Phänomenologie.

§ 8. Das Prinzip der Phänomenologie

a) Die Bedeutung der Maxime »zu den Sachen selbst«

Das Prinzip einer Forschung ist das Prinzip des forschenden Verhaltens, d. h. das Prinzip der Aneignung und des Vollzuges der Idee dieser Forschung. Wenn wir uns auf das über die Forschung Gesagte orientieren, heißt das: *Das Prinzip der Forschung ist das Prinzip der Sachfeldgewinnung, das Prinzip der Schöpfung der Hinsicht, aus der die Sache erforscht wird, und das Prinzip der Ausbildung der Behandlungsart, der Methode.* Das, von woher sie sich ständig in ihrem Vollzuge orientiert,

was als Leitfaden ständig ihre eigentlichen Schritte führt, das ist das Prinzip einer Forschung. In ihm ist kein Resultat beschlossen, keine These, kein Dogma aus dem Sachgehalt der Erkenntnis dieser Forschung, sondern im Prinzip der Forschung liegt die Führung ihres Suchens.

Ein Prinzip, sofern es den Vollzug einer Möglichkeit der Existenz des Daseins bestimmt, nennt man auch eine *Maxime*, und Wissenschaft selbst, Forschung nach ist ja nichts anderes dem Seinssinne nach als eine bestimmte Möglichkeit menschlichen Daseins. Die phänomenologische Maxime lautet: »zu den Sachen selbst«, gesprochen gegenüber Konstruktion und freischwebendem Fragen in traditionellen, d. h. immer bodenlos gewordenen Begriffen. Daß diese Maxime etwas Selbstverständliches ist und es doch notwendig wurde, sie ausdrücklich freischwebendem Gedankenhaben gegenüber zum Kampfruf zu machen, charakterisiert eben die Lage der Philosophie. Diese Maxime soll nun näher bestimmt werden. In der ausgedrückten, formalen Allgemeinheit ist sie Prinzip jeder wissenschaftlichen Erkenntnis, es ist aber gerade die Frage, welche Sachen es sind, auf die Philosophie zurückgehen muß, wenn anders sie wissenschaftliche Forschung sein soll – zu welchen Sachen selbst? Wir hören in der phänomenologischen Maxime eine Doppelforderung, einmal zu den Sachen selbst im Sinne von: bodenständig ausweisend forschen (die Forderung der ausweisenden Arbeit), sodann diesen Boden erst wieder zu gewinnen und zu sichern, wie *Husserl* sein Philosophieren verstand (die Forderung der Freilegung des Bodens). Die zweitgenannte ist die grundlegende, in der die erste mitliegt.

Welche Anweisung gibt die Phänomenologie im Sinne der Forderung der Freilegung des Feldes? Man sagt leicht, die Bestimmung und Umgrenzung des Sachfeldes der phänomenologischen Forschung hängt in der Idee der Philosophie. Wir gehen aber jetzt nicht den Weg, aus der Idee der Philosophie dieses Feld zu bestimmen, sondern wir sehen zu, wie sich mit dem Durchbruch der Phänomenologie und ihrer Entdeckun-

gen innerhalb der zeitgenössischen Philosophie die Freilegung eines Forschungsfeldes vollzogen hat, d. h. wir fragen jetzt, indem wir uns den Sachgehalt der drei Entdeckungen gegenwärtig halten: Welche Sachen sind hier ergriffen, bzw. auf die Ergreifung welcher Sachen geht die Tendenz dieser Forschung? Damit sind wir instand gesetzt, den ersten Sinn der phänomenologischen Maxime (die Forderung einer ausweisenden Arbeit) näher zu bestimmen, d. h. den Charakter sachangemessener Behandlungsart dieser Sachen aus der Konkretion des Prinzips dieser selbst abzulesen. Wir deduzieren nicht aus der Idee der Phänomenologie, sondern *aus der Konkretion der Forschung lesen wir ihr Prinzip ab*. Die Konkretion ist gekennzeichnet mit den Entdeckungen, jetzt kommt es nur darauf an, wie weit sie dem formalen Sinn des Forschungsprinzips Inhalt geben, *welches Sachfeld, welche Sachhinsicht, welche Behandlungsart* gemeint ist. Die Klärung des phänomenologischen Prinzips nach Sachfeld und Behandlungsart läßt dann die Rechtmäßigkeit der Bezeichnung »Phänomenologie« von selbst herauspringen und gegen Mißdeutungen abgrenzen.

Die ersten phänomenologischen Untersuchungen sind solche zur Logik und zur Theorie der Erkenntnis. Sie erwachsen im Absehen auf eine *wissenschaftliche Logik und Erkenntnistheorie*. Die Frage ist nun: Ist mit den drei Entdeckungen — der Herausarbeitung der Intentionalität, des Kategorialen und seiner Zugangsart, und des Apriori — der Boden gewonnen, in dem die Sachen der Logik vorfindlich werden und an dem sie ausweisbar sind?

Die Logik ist die Wissenschaft vom Denken und den Denkgesetzen, aber nicht vom Denken als einem psychischen Geschehen und den Gesetzen als Regelungen dieses Ablaufs, sondern vom Denken als Gesetzlichkeit des Gegenstandes, des Gedachten als solchen. Alles Denken ist zugleich Ausdruck im Sinne der bedeutungsmäßigen Fixierung des Gedachten, im Umkreis der Objekte der Logik so etwas wie Bedeutung, Begriff, Aussage, Satz. Traditionell war Erkennen gefaßt als ab-

geschlossene, fertige Erkenntnisse, formuliert in Aussagen, Sätzen, Urteilen – Urteile bestehend aus Begriffen, Urteilkomplexionen als Schlüsse. In diesen und in dem, was sie meinen, liegen gesetzliche Strukturen. Urteilen wird im vorstellenden oder überhaupt anschauenden Erfassen vollzogen, daher liegt in ihm Wahrheit und Objektivität. Die Begriffe dieser Objekte sind echt zu gewinnen, d. h. aus ihnen selbst zu schöpfen und an ihnen auszuweisen. Wo und als was können und müssen die Objekte der Logik (Bedeutung, Begriff, Aussage, Satz, Urteil, Sachverhalt, Objektivität, Tatsache, Gesetz, Sein und dergleichen) zugänglich werden? Gibt es ein Feld von Objekten, die in sich selbst sachhaltig verklammert sind? Gibt es aus der Einheit eines Sachfeldes die Einheit einer sie bearbeitenden Disziplin? Oder sind diese Gegenstände am Ende einem beliebigen Scharfsinn überlassen, der wild und roh darüber nachdenkt und sich darüber etwas ausdenkt, oder gibt es bezüglich dieser fundamentalen Sachen aller Wissenschaften und aller Erkenntnis überhaupt selbst eine mögliche Ausweisung? Läßt sich im Sachgehalt der drei Entdeckungen überhaupt ein einheitlicher Horizont eines Sachfeldes auffinden? Sind das nicht Titel für disparate Gegenstände? Das ist die eigentliche Tendenz des Fragens und Suchens nach einer wissenschaftlichen Logik.

Die Intentionalität ist nun nichts anderes als *das Grundfeld*, in dem diese Gegenstände vorfindlich sind: die Gesamtheit der Verhaltungen und die Gesamtheit des Seienden in seinem Sein. In beiden Richtungen hinsichtlich der *intentio* und des *intendum* wird nun nach dem gefragt, was das Vorgegebene, die Verhaltung oder das Seiende bezüglich seines Seins strukturmäßig ist, d. h. was in ihm als Strukturbestand schon vorliegt, was an ihm vorfindlich ist als das, was sein Sein ausmacht. Das Feld der Sachen der phänomenologischen Forschung ist somit die *Intentionalität in ihrem Apriori*, verstanden nach den beiden Richtungen der *intentio* und des *intendum*. Darin liegt aber, daß innerhalb der Domäne der Inten-

tionalität die sogenannten logischen Verhaltungen des Denkens oder des objektivierenden, theoretischen Erkennens nur eine bestimmte und enge Sphäre ausmachen, daß der Aufgabenkreis der Logik die gesamte Region der Intentionalität in keiner Weise ausschöpft. Damit haben wir das *Sachfeld* und die *Sachhinsicht* — *Intentionalität und Apriori* — bestimmt. Die zweite Frage ist, welche Behandlungsart diesem Sachfeld entspricht.

Es wurde schon bei der Charakteristik des Apriori sowohl wie bei der Bestimmung der kategorialen Anschauung gezeigt, daß sie eine solche des schlichten originären Erfassens ist, nicht eine Art der experimentierenden Substruktion, so daß ich gewissermaßen im Felde des Kategorialen Hypothesen mache, sondern der Gesamtgehalt des Apriori der Intentionalität ist in schlichter Anmessung an die Sache selbst erfaßbar. Eine solche direkt sehende Erfassung und Hebung bezeichnet man traditionell als *Beschreibung*, *Deskription*. Die *Behandlungsart der Phänomenologie* ist *deskriptiv*; genauer ist die Deskription ein *heraushebendes Gliedern des an ihm selbst Angeschauten*. Heraushebende Gliederung ist *Analyse*, d. h. *die Deskription ist analytisch*. Damit ist die Behandlungsart der phänomenologischen Forschung, obzwar auch wiederum nur formal, gekennzeichnet.

Man sieht leicht oder besser gesprochen: man übersieht es ständig, daß mit dem allgemeinen Titel »Deskription« noch gar nichts über die nähere Struktur der phänomenologischen Forschung gesagt ist. Der Charakter der Deskription wird sich gerade erst aus dem Sachgehalt des zu Beschreibenden bestimmen, so daß Beschreibung und Beschreibung in den verschiedenen Fällen grundverschieden sein kann. Das ist im Auge zu behalten, daß diese Charakteristik der Behandlungsart der Gegenstände der Phänomenologie als Beschreibung zunächst nur *direkte Selbsterfassung* des Thematischen besagen soll, nicht indirekte Substruktion und Experimentieren, mehr liegt zunächst nicht im Titel Deskription. Die Klärung des Gehaltes

der phänomenologischen Maxime aus ihrer ersten faktischen Konkretion beim Durchbruch der Phänomenologie ergibt demzufolge folgende Bestimmung dieser Forschung: *Phänomenologie ist analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori.*

b) Das Selbstverständnis der Phänomenologie als analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori

Macht man sich den Sinn dieser so bestimmten Forschung aus der rückwärtigen und vergangenen Lage der Philosophie deutlich, d. h. hört man bei dem Titel Intentionalität das mit, was die neue Forschung gerade verbindet: Intentionalität und Psychisches, dann ist Phänomenologie Deskription des Psychischen — »deskriptive Psychologie«. Nimmt man ferner die traditionellen Problemhorizonte und deren Aufteilung in feste Disziplinen (Logik, Ethik, Ästhetik . . .), dann bearbeitet diese deskriptive Psychologie alle Verhaltungen, die logisch erkenntnismäßigen, sittlichen, künstlerisch schaffenden, genießenden, sozialen, religiösen Verhaltungen, d. h. die Verhaltungen, die in den entsprechenden Disziplinen Logik, Ethik, Ästhetik, Soziologie, Religionsphilosophie nach ihrer Gesetzlichkeit und ihren Normen bestimmt werden. In dieser Orientierung kommt man dazu, Phänomenologie als beschreibende Disziplin für eine *Vorwissenschaft* für die traditionellen philosophischen Disziplinen zu halten, in denen die Probleme zur Sprache kommen; in der Phänomenologie selbst werden noch keine Probleme diskutiert, sie hat nur die Tatbestände aufzunehmen, von der eigentlichen Gerichtsverhandlung über die Probleme ist sie ausgeschlossen. Sie hat auch kein Verlangen, hier zugelassen zu werden. Zu bedenken ist aber, ob mit dieser Interpretation nicht gerade die Forschung und die Ursprünglichkeit ihres Prinzips in das zurückverlegt wird, was sie gerade von sich abgeworfen hat, was durch die Phänomenologie überwunden werden soll. Diese Auffassung der Phänomenologie und ihre

Deutung ist so, als wollte man die moderne Physik aus der Astrologie interpretieren oder die Chemie aus der Alchimie, statt umgekehrt von der Physik her die Astrologie als Vorstufe und überwundene Stufe zu kennzeichnen. Mit anderen Worten: Die Definition der Phänomenologie, die wir als Klärung des Prinzips gewonnen haben, ist nach dem zu verstehen, was in ihr als Aufgabe, als positive Möglichkeit liegt, nach dem, was ihre Arbeit führt, nicht nach dem, was man darüber sagt.

Mit dem Verständnis und gar der Durcharbeitung der phänomenologischen Aufgabe sind wir nicht am glücklichen Ende, sondern am kümmerlichen, aber befreienden Anfang. Wird die anzeigende, formale Bestimmung dieser Forschung: analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori ausdrücklich, nämlich phänomenologisch gewonnen, d. h. in Richtung auf den Sachgehalt dessen, was sie zur wissenschaftlichen Bearbeitung stellt, dann liegt hier die Verweisung auf eine radikalere Fassung dieser Forschung rein aus ihr selbst im Sinne ihrer eigensten Maxime — zu den Sachen selbst —, d. h. wiederum nur auf dem Wege vordringender Arbeit.

Wir haben uns das Prinzip der phänomenologischen Forschung klar gemacht und zwar so, daß wir aus der faktischen Arbeit zunächst die Hauptleistungen heraushoben und versuchten, diese einheitlich zu sehen, d. h. zu bestimmen, daß mit der Intentionalität das eigentliche Sachfeld gewonnen ist, mit dem Apriori die Hinsicht, unter der die Strukturen der Intentionalität betrachtet werden, und die kategoriale Anschauung als die originäre Erfassungsart dieser Strukturen die Behandlungsart, die Methode dieser Forschung darstellt. Damit ist die Aufgabe der Philosophie seit *Plato* überhaupt erst wieder auf wirklichen Boden in dem Sinne gebracht, daß jetzt die Möglichkeit einer Kategorienforschung besteht. Die Phänomenologie wird diesen untersuchenden Gang, solange sie sich selbst versteht, beibehalten gegenüber aller Prophetie innerhalb der Philosophie und gegenüber aller Tendenz auf irgendwelche Lebensleitung. Philosophische Forschung ist und bleibt Atheis-

mus, deshalb kann sie sich die »Anmaßung des Denkens« leisten, nicht nur wird sie sich sie leisten, sondern sie ist die innere Notwendigkeit der Philosophie und die eigentliche Kraft, und gerade in diesem Atheismus wird sie zu dem, was ein Großer einmal sagte, zur »Fröhlichen Wissenschaft«.

§ 9. Die Klärung des Namens »Phänomenologie«

Wir wollen jetzt versuchen uns klarzumachen, was der Name »Phänomenologie« mit Bezug auf die gekennzeichnete Sache eigentlich bedeutet. Wir behandeln die Klärung des Namens »Phänomenologie« in drei Schritten: a) Die Klärung des ursprünglichen Sinnes der Bestandstücke des Namens; b) Die Bestimmung der so gewonnenen Bedeutungseinheit des zusammengesetzten Wortes und Abmessung dieser eigentlichen Namensbedeutung am Genannten, d. h. an der charakterisierten Forschung; c) Wir besprechen kurz einige Mißverständnisse der Phänomenologie, die sich an die äußerliche und mißverstehende Interpretation des Namens knüpfen.

a) Die Klärung des ursprünglichen Sinnes der Bestandstücke des Namens

Der Name »Phänomenologie« hat zwei Bestandstücke: »Phänomen« und »-logie«. Der letztere Ausdruck ist bekannt aus Prägnungen wie Theologie, Biologie, Physiologie, Soziologie; man übersetzt ihn gemeinhin mit »Wissenschaft von«: Theologie, Wissenschaft von Gott; Biologie, Wissenschaft vom Leben, d. h. von organischer Natur; Soziologie, Wissenschaft von der Gemeinschaft. Phänomenologie ist entsprechend: *Wissenschaft von den Phänomenen*. »Logie« — Wissenschaft von — ist in ihrem Charakter je verschieden nach der thematischen Sache, logisch formal unbestimmt, in unserem Fall von daher bestimmt, was

Phänomen sagt. Demnach ist zuerst das erste Bestandteil des Namens zu klären:

α) Der ursprüngliche Sinn von φαίνόμενον

Beide Bestandstücke gehen auf griechische Ausdrücke zurück, Phänomen auf φαίνόμενον, -logie auf λόγος. Φαίνόμενον ist das Partizip von φαίνεσθαι; diese mediale Bedeutung besagt: *sich zeigen*; φαίνόμενον ist also das, was sich zeigt. Das Medium φαίνεσθαι ist eine Bildung von φαίνω: etwas an den Tag bringen, sichtbar machen an ihm selbst, in die Helle stellen. Φαίνω hat den Stamm φα — φῶς, das Licht, die Helle, das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar sein kann. Als Bedeutung von Phänomen ist festzuhalten: φαίνόμενον, *das, was sich selbst zeigt*. Die φαίνόμενα bilden die Gesamtheit dessen, was sich selbst zeigt, was die Griechen auch einfach mit τὰ ὄντα, mit dem Seienden identifizierten.

Seiendes kann sich nun in verschiedener Weise an sich selbst, von ihm selbst her zeigen, je nach der Zugangsart zu ihm. Es besteht die merkwürdige Möglichkeit, daß Seiendes sich zeigt als etwas, das es doch nicht ist. Ein solches Seiendes bezeichnen wir nicht als Phänomen, als Sich-Zeigendes im eigentlichen Sinne, sondern als *Schein*. Der Ausdruck φαίνόμενον nimmt damit eine Bedeutungsmodifikation an: gegenüber dem ἀγαθόν spricht man deshalb von einem φαίνόμενον ἀγαθόν, von einem Guten, das nur so aussieht, aber faktisch es nicht ist, nur gut »erscheint«. Es liegt nun alles daran, den Zusammenhang zwischen der Grundbedeutung φαίνόμενον, das Offenbare, und der zweiten Bedeutung, Schein, zu sehen. Φαίνόμενον kann nur deshalb soviel wie Schein besagen, weil Schein eine Modifikation von φαίνόμενον im ersten Sinne ist; schärfer formuliert: nur weil φαίνεσθαι sich zeigen besagt, kann es auch besagen: sich nur so zeigen wie, nur so aussehen wie. Nur sofern etwas seinem Sinne nach überhaupt prätendiert, sich zu zeigen, kann es sich ausgeben als . . .; nur was offenbar zu sein prätendiert, kann Schein sein — ja, das ist der *Sinn von Schein: Prätention*.

des Offenbaren, aber es gerade nicht sein. Daher zeigt gerade $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ als Schein, daß der Sinn von Phänomen besagt: *das an ihm selbst offenbare Seiende selbst*; Schein dagegen ist ein angebliches Sichzeigen. Phänomen meint daher *eine Begegnisart des Seienden an ihm selbst, sich selbst zu zeigen.*

Dieser echte von den Griechen gebrauchte Sinn von $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ist festzuhalten und zugleich zu sehen, daß er zunächst nicht das mindeste mit unserem Ausdruck ›Erscheinung‹ oder gar ›bloße Erscheinung‹ zu tun hat. Kein Wort hat wohl in der Philosophie solche Verheerung und Verwirrung angerichtet wie dieses. Wir können hier die Geschichte dieser Irrungen nicht verfolgen, sondern wollen nur versuchen, die Hauptabgrenzungen der eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung von Phänomen als Schein gegenüber Erscheinung zu geben.

Den Ausdruck ›Erscheinungen‹ gebrauchen wir z. B. in der Rede von Krankheitserscheinungen. An einem Ding zeigen sich Vorgänge, Eigenschaften, durch die es sich als das und das darstellt. Erscheinungen sind selbst Vorkommnisse, die auf andere Vorkommnisse zurückweisen, aus denen auf anderes, was nicht in Erscheinung tritt, geschlossen werden kann. Erscheinungen sind Erscheinungen von etwas, was nicht als Erscheinung gegeben ist, was auf anderes Seiendes verweist. Das Erscheinen hat den Charakter der Verweisung, und die Verweisung ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß das, worauf die Erscheinung verweist, sich nicht an ihm selbst zeigt, sondern nur darstellt, vermittelnd andeutet, indirekt anzeigt. Der Titel Erscheinung meint also eine Art der Verweisung von etwas auf etwas, das sich nicht an ihm selbst zeigt — genauer, nicht nur nicht an ihm selbst zeigt, sondern seinem Sinne nach sich selbst zu zeigen gar nicht prätendiert, sondern prätendiert, sich darzustellen. Das Charakteristische der Verweisungsfunktion in der Erscheinung, im Erscheinen, ist die Funktion der *Indizierung, der Anzeige von etwas*. Anzeigen von etwas durch ein anderes besagt aber gerade, es nicht an ihm selbst zeigen, sondern indirekt, vermittelt, symbolisch darstellen. Wir haben hier

also einen ganz anderen Zusammenhang unter dem, was wir mit Erscheinung meinen; beim Phänomen haben wir gerade keinen Verweisungszusammenhang, sondern die ihm eigentümliche Struktur des Sich-selbst-zeigens. Es wird nun darauf ankommen, daß wir den inneren Zusammenhang zwischen Phänomenen in diesem echten Sinne und Erscheinung gegenüber Schein abgrenzen.

Schein ist eine Modifikation des Offenbaren, Offenbares, das es zu sein prätendierte, aber nicht ist. Der Schein ist *nicht* Phänomen in diesem privativen Sinne; er hat den Charakter des Sichzeigens, aber das, was sich zeigt, zeigt sich *nicht* als das, was es ist; während Erscheinung gerade die Darstellung des wesenhaft gerade nicht Offenbaren ist. Schein geht so immer zurück auf Offenbares und schließt die Idee des Offenbaren in sich. Nun aber wird zugleich deutlich, daß eine Erscheinung, ein Symptom, nur das sein kann, was sie ist, nämlich Verweisung auf etwas anderes, was sich nicht zeigt, dadurch, daß das Erscheinende selbst sich zeigt, d. h. daß das, was sich als Symptom gibt, Phänomen ist. Die Möglichkeit der Erscheinung als Verweisung von etwas auf etwas liegt darin, daß das Etwas, das verweist, sich selbst an ihm selbst zeigt. Anders gewendet: die Möglichkeit der Erscheinung als Verweisung ist fundiert in dem eigentlichen Phänomen, d. h. im Sich-zeigen. Die Struktur der Erscheinung als Verweisung setzt in sich selbst schon die ursprünglichere des Sich-zeigens, d. h. den eigentlichen Sinn von Phänomen voraus. Etwas kann nur als Sich-selbst-Zeigen- des verweisend sein.

Der Begriff von Erscheinung erhält nun auch den Namen Phänomen, bzw. man definiert Phänomen als Erscheinung von etwas nicht Erscheinendem; man definiert ihn aus einem Tatbestand, der den Sinn von Phänomen schon voraussetzt, ihn seinerseits nicht bestimmen kann. Weiter aber besagt Erscheinung soviel wie Erscheinendes und das in der Gegenüberstellung zum Nichterscheinenden, d. h. man hat zwei Seiende, und man sagt dann: Erscheinungen sind etwas und hinter ihnen ist

etwas anderes — das, wovon sie Erscheinungen sind. Meistens erfährt man von der Philosophie nicht, was dieses Dahinterstehen eigentlich besagt; jedenfalls aber ist das im Begriff der Erscheinung beschlossen, daß jetzt Erscheinung und der in ihr beschlossene Verweisungszusammenhang ontisch, seiend gefaßt wird und der Zusammenhang zwischen Erscheinung und Ding an sich dann eine Seinsbeziehung ist: eines steht hinter dem anderen. Kommt nun hinzu, daß man das, was dahinter ist und was sich nicht zeigt, sondern in der Erscheinung sich lediglich meldet, als das eigentlich Seiende ontisch auszeichnet, dann kommt man dazu, das Erscheinende, die Erscheinung, als die *bloße* Erscheinung zu bezeichnen, so daß innerhalb des ontischen Verweisungszusammenhanges ein Unterschied des Seinsgrades gemacht wird zwischen dem, was sich zeigt, und dem, was nur erscheint im Sinne des Sichmeldens in jenem. Wir stoßen so auf ein Doppeltes: Erscheinung rein als Verweisungszusammenhang, ohne daß man das zunächst in einem bestimmten Sinne ontisch faßt, dann Erscheinung als Titel für einen ontischen Verweisungszusammenhang zwischen $\varphi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ und $\nu\omicron\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, zwischen Wesen und Erscheinung im ontischen Sinne. Nimmt man nun dieses degradierte Seiende, die Erscheinung gegenüber dem Wesen in diesem Sinne der bloßen Erscheinung, so bezeichnet man diese bloße Erscheinung als Schein. Die Konfusion ist dann auf die Spitze getrieben. Von dieser Konfusion aber lebt die traditionelle Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Zusammenfassend haben wir uns demnach klarzumachen: Es gibt zwei Grundbedeutungen von ›Phänomen‹: Erstens das Offenbare, Sich-selbst-Zeigende, zweitens das als Offenbares sich Präsentierende, aber nur so sich Gebende — der Schein. Meist ist es so, daß man die ursprüngliche Bedeutung von Phänomen überhaupt nicht kennt und sich der Aufgabe enthebt, sich klarzumachen, was damit gemeint ist. Man bezeichnet einfach mit dem Titel ›Phänomen‹ das, was wir mit ›Erscheinung‹ hier bezeichnet und als solche auseinandergelegt haben. Wenn

die Phänomenologie kritisiert wird, dann nimmt man eben das, was einem paßt, d. h. den Begriff ›Erscheinung‹ und kritisiert mit diesem Wort eine sachliche Forschung. So viel über die Klärung des einen Bestandstückes des Ausdrucks ›Phänomenologie‹, φαινόμενον.

β) Der ursprüngliche Sinn von λόγος

(λόγος ἀποφαντικός und λόγος σημαντικός)

Der Ausdruck λόγος geht auf λέγειν zurück. In den genannten Wortverbindungen Theologie, Biologie usw. besagt -logie soviel wie Wissenschaft von. Wissenschaft versteht man dabei als einen Zusammenhang von Sätzen und Aussagen über die Einheit eines Sachgebietes. Λόγος besagt aber eigentlich nicht Wissenschaft, sondern im Rückgang auf λέγειν bedeutet es Rede, *Rede von* etwas. Man darf den Sinn des λόγος aber nicht beliebig, wie es einem gerade einfällt, bestimmen, sondern muß sich daran halten, was die Griechen mit dem λέγειν verstanden haben.

Wie bestimmen die Griechen den Sinn von λέγειν — reden? Λέγειν besagt nicht einfach Worte machen und Worte hersagen, sondern der Sinn des λέγειν ist das δηλοῦν, offenbar machen, offenbar machen nämlich das, worüber in der Rede geredet wird und wie darüber geredet werden soll. Genauer bestimmt *Aristoteles* den Sinn des λόγος als ἀποφαίνεσθαι — *sehen lassen von etwas an ihm selbst und zwar — ἀπό — von ihm selbst her*. In der Rede soll, sofern sie echt ist, das, was geredet wird — ἀπό —, aus dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so daß die redende Mitteilung in ihrem Gehalt, in dem, was sie sagt, und dem, worüber sie redet, offenbar macht. Das ist der strenge, funktionale Sinn des λόγος, wie ihn *Aristoteles* herausgearbeitet hat.

Im konkreten Vollzug hat die Rede den Charakter des Sprechens, d. h. der stimmlichen Verlautbarung in Worten. Der λόγος ist in dieser Hinsicht φωνή — Stimme. Dieser Charakter macht aber nicht das Wesen des λόγος aus, sondern umgekehrt,

der Charakter der φωνή bestimmt sich aus dem eigentlichen Sinn des λόγος als ἀποφαίνεσθαι, aus dem, was die Rede eigentlich ist — aufzeigende, sehenlassende. Der λόγος ist, wie *Aristoteles* betont φωνή μετὰ φαντασίας, so daß in der stimmlichen Verlautbarung ein Sichtbar-, ein Vernehmbarmachen mitgegeben ist, etwas φαίνεσθαι, φαντασία, was man sehen kann. Das Wesentliche an der Verlautbarung ist die φαντασία, das ἀποφαίνεσθαι, das, was in der Rede geredet und als Gesprochenes gemeint und bedeutet ist. Daher ist der λόγος ganz allgemein eine φωνή σημαντική, Stimmliches, das etwas zeigt im Sinne des *Bedeutens*, das etwas Verständliches gibt. Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, . . . ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς.¹

Aristoteles macht nun den Unterschied zwischen dem λόγος ganz allgemein, sofern er überhaupt σημαντικός ist, sofern das Reden überhaupt bedeutet, und dem λόγος, sofern er ἀποφαντικός ist. Das ἀποφαίνεσθαι, das Sehen-lassen des Gesprochenen an ihm selbst, ist eine bestimmte Bedeutung der Rede. Nicht jeder Satz ist ein theoretischer Satz, eine Aussage über etwas, sondern irgendein Ausruf, eine Bitte, ein Wunsch, ein Gebet ist kein λόγος ἀποφαντικός, in dem etwas mitgeteilt wird, wohl aber σημαντικός, er bedeutet etwas, wobei das Bedeuten aber nicht den Sinn des theoretischen Erfassens von etwas hat. In diesem Sinne aber des besonderen λόγος σημαντικός, nämlich des λόγος ἀποφαντικός, ist λόγος in all den Verbindungen wie Theologie, Biologie usw. zu nehmen, d. h. es ist der λόγος als θεωρεῖν, das Reden im Sinne des sacherfassenden und nur sacherfassenden Mitteilens, und in diesem Sinne des λόγος ἀποφαντικός ist demnach auch λόγος in der Verbindung ›Phänomeno-logie‹ zu nehmen.

¹ *Aristoteles*, *De interpretatione*, [4, 17 a, 1 sqq.]

b) Die Bestimmung der so gewonnenen Bedeutungseinheit
und die ihr entsprechende Forschung

Nehmen wir nun beide für sich geklärten Bestandstücke des Namens »Phänomenologie« zusammen. Welche Bedeutungseinheit ist damit gegeben, und inwiefern drückt sie als Namen der oben charakterisierten Forschung diese selbst angemessen aus? Es zeigt sich das Überraschende, daß der Sinn von λόγος als ἀποφαίνεσθαι in sich selbst sachlichen Bezug zu φαινόμενον hat. Phänomenologie ist λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα — *das an ihm selbst Offenbare von ihm selbst her sehen lassen*. Auch die Maxime der phänomenologischen Forschung — zu den Sachen selbst — gibt im Grunde genommen nichts anderes als den Namen der Phänomenologie wieder. Das aber besagt: Der Titel Phänomenologie unterscheidet sich von den anderen Titeln für Wissenschaften — Theologie, Biologie usw. — wesentlich dadurch, daß er *nichts über die Sachhaltigkeit* des thematischen Gegenstandes dieser Wissenschaft sagt, sondern gerade nur — und das betont — das *Wie*, die Weise, in der in dieser Forschung etwas thematisch ist und thematisch sein soll! Sonach ist Phänomenologie ein »*methodischer*« Titel, sofern er nur als Bezeichnung der Erfahrungs-, Erfassungs- und Bestimmungsart dessen gebraucht wird, was in der Philosophie Thema ist.

Die Gegenstände der philosophischen Forschung haben den Charakter des Phänomens. Verkürzt gesprochen: Die Forschung handelt von Phänomenen und nur von solchen. Phänomenologie in der ursprünglichen und ersten Bedeutung, die im Ausdruck »Phänomenologie« festgehalten wird, bedeutet eine Begegnisart von etwas und zwar die ausgezeichnete: *sich an ihm selbst zeigen*. Der Ausdruck Phänomenologie nennt die Weise, in der etwas durch und für das λέγειν, für die begriffliche Auslegung, da sein soll. Phänomenologie, das ergab die vorangegangene Erörterung, handelt von der Intentionalität in ihrem Apriori. Die Strukturen der Intentionalität in ihrem

Apriori sind die Phänomene, d. h. die Strukturen der Intentionalität in ihrem Apriori umgrenzen die Gegenstände, die in dieser Forschung an ihnen selbst präsent gemacht und in dieser Präsenz expliziert werden sollen. Der Titel ›Phänomen‹ besagt aber nichts über das Sein der betreffenden Gegenstände, sondern bezeichnet nur ihre *Begegnisart*. *Phänomenal* ist demnach alles das, was in dieser Begegnisart sichtbar wird und was in diesen Strukturzusammenhang der Intentionalität gehört. Wir haben daher die Rede von ›phänomenalen Strukturen‹ als von dem, was in dieser Forschungsart gesehen, bestimmt und befragt wird. *Phänomenologisch* bedeutet all das, was zur Art einer solchen Aufweisung von Phänomenen, was zur Art der Aufweise phänomenaler Strukturen gehört, all das, was in dieser Forschungsart thematisch wird. *Unphänomenologisch* wäre all das, was dieser Forschungsart, ihrer Begrifflichkeit und Ausweisungsmethode nicht genügt.

Phänomenologie als Wissenschaft von den apriorischen Phänomenen der Intentionalität hat es also nie und nimmer mit Erscheinungen oder gar bloßen Erscheinungen zu tun. Es ist phänomenologisch widersinnig, vom Phänomen zu sprechen als von etwas, als von Dingen, hinter denen noch etwas wäre, wovon sie Phänomen im Sinne darstellender, ausdrückender Erscheinungen wären. Phänomen ist nichts, wohinter noch etwas wäre, genauer: bezüglich des Phänomens kann überhaupt nicht nach einem Dahinter gefragt werden, weil das, was es gibt, gerade das Etwas an ihm selbst ist. Wohl aber kann das, was an ihm selbst aufweisbar ist und ausgewiesen werden soll, *verdeckt* sein. Was an ihm selbst sichtbar ist und nur seinem Sinn nach als Phänomen zugänglich wird, braucht es nicht notwendig faktisch schon zu sein. Was Phänomen der Möglichkeit nach ist, ist gerade nicht als Phänomen gegeben, sondern *erst zu geben*. Die Phänomenologie ist gerade als Forschung die Arbeit des freilegenden Sehenlassens im Sinne des methodisch geleiteten Abbauens der Verdeckungen.

Das Verdecktsein ist der *Gegenbegriff* zu *Phänomen*, und die Verdeckungen sind es gerade, die das nächste Thema der phänomenologischen Betrachtung sind. Was Phänomen sein kann, ist zunächst und zumeist verdeckt, bzw. in vorläufiger Bestimmung bekannt. Die Verdeckung kann eine verschiedene sein: Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, daß es überhaupt *noch unentdeckt* ist, über seinen Bestand gibt es keine Kenntnis und Orientierung. Ein Phänomen kann ferner *verschüttet sein*. Darin liegt: Es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wiederum einer Verdeckung. Diese ist keine totale, sondern das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wenngleich nur als Schein. Aber wieviel Schein — soviel Sein; diese Verdeckung als *Verstellung* ist die häufigste und gefährlichste Art, weil hier die Möglichkeiten der Täuschung und der Mißleitung besonders groß sind. Die ursprünglich gesehenen Phänomene werden entwurzelt, ihrem Boden entrissen und bleiben in ihrer sachmäßigen Herkunft unverstanden. Die Verdeckung selbst, mag sie im Sinne des überhaupt Unentdeckten oder der Verschüttung und Verstellung gefaßt werden, hat wiederum zweifachen Sinn. Es gibt *zufällige Verdeckungen* und *notwendige*, d. h. solche, die in der Seinsart des Entdeckens und seiner Möglichkeiten gegeben sind. Jeder ursprünglich geschöpfte phänomenologische Satz steht als mitgeteilte Aussage in der Möglichkeit zu verdecken. Er wird in einem leeren Vorverständnis weitergegeben, verliert seine Bodenständigkeit und wird zur freischwebenden Nennung. Diese Möglichkeit der Versteinerung des ursprünglich Geschöpften und Ausgewiesenen liegt in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst. Die Verdeckung geht jeweils zugleich von ihr aus, weil sie in sich dieses radikale Prinzip trägt. Mit der Möglichkeit radikalen Entdeckens legt sie zugleich in sich die entsprechende Gefahr, sich in ihren Resultaten zu verhärten.

Die Schwierigkeit echt phänomenologischer Arbeit liegt gerade darin, sie gegen sich selbst in einem positiven Sinne kritisch zu machen. Die Begegnisart im Modus des Phänomens ist

den Gegenständen der phänomenologischen Forschung allererst abzugewinnen. Darin liegt, daß die charakteristische Erfassungsart der Phänomene — originär erfassendes Auslegen — nichts von einem unmittelbaren Erfassen in dem Sinne impliziert, daß gesagt werden könnte, die Phänomenologie sei ein schlichtes Sehen, bei dem es gar keiner methodischen Veranstaltung bedürfe. Das Umgekehrte ist richtig, daher ist auch die Ausdrücklichkeit der Maxime so wesentlich. Weil das Phänomen erst gewonnen werden soll, fordern Ausgangsbetrachtungen und freilegender Durchgang durch die Verdeckungen schon ein großes Maß methodischer Veranstaltung, um von dem her bestimmt und geleitet sein zu können, was phänomenal Gegebenheit von Intentionalität jeweils besagt. In der Forderung einer letzten direkten Gegebenheit der Phänomene liegt nichts von einer Bequemlichkeit unmittelbaren Schauens. Gerade weil nicht Wesen aus Wesen, Apriori aus Apriori, keines aus dem anderen erschlossen, deduziert werden kann, sondern alles und jedes zur ausweisenden Sicht kommen soll, ist je von den einzelnen phänomenalen Zusammenhängen der Weg zu gehen, der je wieder nach der Stufe des Entdecktseins des Apriori und nach der Art und dem Ausmaß der Verschüttung durch die Tradition verschieden ist. Weil jede Struktur letztlich an ihr selbst aufgewiesen werden muß, bekommt die Forschungsart der Phänomenologie zunächst den Charakter oder den Aspekt einer, wie man sagt, *Bilderbuchphänomenologie*, daß man lauter einzelne Strukturen aufweist, die vielleicht für eine systematische Philosophie sehr brauchbar sind, aber eine Aufweisung, die doch nur etwas Vorläufiges sein kann. Man will daher das, was phänomenologische Einzelbetrachtung herausgestellt hat, philosophisch dadurch sanktionieren, daß man es in irgendeine Dialektik oder dergleichen hineinbaut. Demgegenüber ist zu sagen, daß zunächst über die Strukturzusammenhänge der Strukturen der Intentionalität gar nichts auszumachen ist, sondern daß der Zusammenhang des Apriorischen selbst sich immer nur aus der Sache bestimmt,

die auf ihre phänomenale Struktur untersucht werden soll. Weiter brauchen wir uns zunächst mit diesen Überlegungen nicht abzugeben, da sie, sofern der konkrete Aspekt der Phänomene nicht klar ist, immer unfruchtbar bleiben.

c) Abwehr einiger typischer Mißverständnisse der Phänomenologie, die sich von ihrem Namen her ergeben

Auf einige typische Mißverständnisse der Phänomenologie möchte ich nur ganz kurz eingehen, weil sie heute noch durchgängig in der Philosophie herrschen, und weil es nur wenige gibt, die sich die Mühe nehmen, den eigentlichen Sinn der Phänomenologie aus ihrer konkreten Arbeit sich klarzumachen. Ein typisches Beispiel und wohl das beste dafür, was man sich in dieser Beziehung heute leisten darf, ist ein Aufsatz von Rickert in der Zeitschrift »Logos«.²

Rickert will hier beweisen, daß die Phänomenologie keine Philosophie des Unmittelbaren sei und sein könne, und macht demgegenüber Vorschläge, wie eine Philosophie des Unmittelbaren aussehen müsse. Man sieht hier schon die charakteristische Einstellung: Es muß eine Philosophie des Unmittelbaren geben, und danach muß man nun alles einrichten. »Es bedarf zum mindesten erst einer Vermittlung, um die Begriffe der Erscheinung und der Phänomenologie so zu bestimmen, daß sie für eine Philosophie des Unmittelbaren brauchbar werden.«³ Demgegenüber ist zunächst allgemein zu sagen, daß die Phänomenologie weder eine Philosophie der Intuition sein will noch eine Philosophie des Unmittelbaren; sie will überhaupt keine Philosophie in dem Sinne, sondern will die Sachen.

Die Rickertsche Kritik gründet darauf, daß er sagt, der Ausdruck Erscheinung hat seinem Sinne nach als Erscheinung von etwas die Orientierung auf etwas, was nicht Erscheinung ist,

² H. Rickert, Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung, in: Logos 1923/24, Bd. XII, S. 235–280.

³ a.a.O., S. 242 Anm.

was also nicht unmittelbar gegeben ist, und weil Erscheinung immer Erscheinung von etwas ist, was hinter ihr ist, kann das Unmittelbare nicht erfaßt werden, sondern man hat es immer schon mit einem Vermittelten zu tun. Die Phänomenologie ist deshalb ungeeignet, die Grundwissenschaft der Philosophie zu sein. Man sieht, daß zunächst der Begriff Erscheinung, Phänomen, einfach aufgegriffen ist, daß gar nicht gesucht ist, was Phänomen ursprünglich und in der Phänomenologie eigentlich besagt, sondern daß der traditionelle Begriff von Erscheinung zugrunde gelegt wird — ein leerer Wortbegriff —, an dem konkrete Arbeit einer Forschung kritisiert wird. Ein näheres Eingehen auf diesen Aufsatz erübrigt sich, weil durch eine Kritik sachlich nichts herauszuholen wäre, und weil es in der Tat auch kein Kunststück ist, diese Ablehnung zu kritisieren. Sie muß aber erwähnt werden, weil *Rickert* in dieser Abhandlung nur dem Ausdruck gibt, was sonst in der Philosophie und in der Stellung zur Phänomenologie üblich ist. Ich betone das nicht deshalb, um die Phänomenologie zu retten, sondern um klarzumachen, wie durch solche Interpretation nicht nur der Sinn der phänomenologischen Arbeit verunstaltet wird, sondern vor allem der Instinkt für die Sachhaltigkeit des Philosophierens verlorengeht.

DRITTES KAPITEL

Die erste Ausbildung der phänomenologischen
Forschung und die Notwendigkeit einer radikalen
Besinnung in ihr selbst und aus ihr selbst heraus

Wir kommen nun zum dritten Kapitel unserer einleitenden Betrachtungen über den Sinn und die Aufgabe der phänomenologischen Forschung. Die Charakteristik des Ausdrucks Phänomenologie auf dem Grunde der Klärung ihres Prinzips und ihrer drei hauptsächlichen Entdeckungen hat die Aufgabe erfüllt, die wir uns im zweiten Kapitel stellten, dazu dienend, den Sinn der phänomenologischen Forschung zu klären. Im ersten Kapitel behandelten wir Entstehung und Durchbruch der phänomenologischen Forschung, im zweiten die fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie, ihr Prinzip und die Klärung ihres Namens, im dritten Kapitel ist nunmehr kurz die erste Ausbildung der phänomenologischen Forschung und die Notwendigkeit einer erneuten Besinnung auf ihr Gegenstandsfeld aus ihr selbst heraus gemäß ihrem eigenen Prinzip zu verfolgen.

Diese Besinnung wird sich auf die ursprüngliche, d. h. phänomenologische Grundbestimmung des thematischen Feldes, nämlich auf die fundamentale Bestimmung der Intentionalität und dessen, was mit ihr vorgegeben ist, richten. Daher soll auch die Charakteristik der Ausbildung und Entwicklung der phänomenologischen Forschung ins Licht dieser Aufgabe, der ursprünglichen Gewinnung des thematischen Feldes — vorgezeichnet durch das Phänomen der Intentionalität — gerückt werden. Wir betrachten: einmal die wachsende Herausarbeitung des thematischen Feldes, seine Bestimmung, und die Vorzeichnung der Arbeitshorizonte, wie sie sich aus dieser Bestimmung des Feldes ergeben, und zwar verfolgen wir dieses Thema in der zweifachen Orientierung an der Arbeit der beiden in der

Phänomenologie heute führenden Forscher: *Husserl* und *Scheler*.

Sodann machen wir aus dieser Forschung selbst heraus deutlich, daß in ihr ein fundamentales Problem ungestellt bleibt und ungestellt bleiben muß, und warum es das muß, welche Bedingungen zu erfüllen sind, um es zu stellen, und wie sich daraus die Aufgabe der phänomenologischen Forschung radikaler bestimmt. Dieses Problem ist als *phänomenologische Grundfrage* nach dem *Sinn von Sein* eine Frage, die eine Ontologie nie stellen kann, aber ständig schon in irgendeiner, ob begründeten oder unbegründeten Antwort voraussetzt und davon Gebrauch macht. Durch die immanente Kritik des Zuges der phänomenologischen Forschung selbst entspringt die Frage nach dem Sein, die an einem Stück zu beantworten das eigentliche Thema der Vorlesung ausmacht. Dieses dritte Kapitel des vorbereitenden Teiles ist dabei die *Exposition* des sachlichen Gehaltes der Betrachtungen, die uns nun im folgenden beschäftigen werden.

§ 10. Die Ausarbeitung des thematischen Feldes: die fundamentale Bestimmung der Intentionalität

- a) Explikation der Ausgrenzung des thematischen Feldes
der Phänomenologie und Fixierung der Arbeitshorizonte
bei Husserl und Scheler

Beim ersten Durchbruch der phänomenologischen Forschung konzentrierte sich die faktische Arbeit auf die Bestimmung der Grundphänomene, mit denen die Objekte der Logik und Erkenntnislehre gegeben sind, auf die intentionalen Verhaltungen wesentlich theoretischen Charakters und zwar des spezifisch wissenschaftlichen Erkennens. Zwar wurden schon Ausblicke auf die Deskription der anderen spezifisch emotionalen Verhaltungen gegeben, insbesondere im Zusammenhang mit

der Frage, wie Akte überhaupt in Begriffen Ausdruck finden können. Die thematische Absicht der ersten Untersuchungen ging auf die Freilegung eines bestimmten Feldstückes; im ersten Anlauf ging es nicht primär um die grundsätzliche Hebung einer Eingrenzung des Gesamtfeldes selbst, obwohl auch in dieser Hinsicht Betrachtungen nicht fehlen.¹ Ferner war die Intentionalität, der Charakter der objektivierenden Akte zwar nach den beiden Hauptrichtungen der *intentio* und des *intentum* bearbeitet, aber diese beiden wesentlichen Strukturmomente der Grundverfassung der Intentionalität waren als solche noch nicht zur vollen Klarheit herausgearbeitet.

All das — *die konkrete Erweiterung des Feldes, die grundsätzliche Besinnung auf seinen regionalen Charakter und seine Abgrenzung gegen andere Regionen, die Ausarbeitung der Grundrichtungen der Erforschbarkeit der Intentionalität* — vollzog sich im folgenden Jahrzehnt, seit dem Erscheinen der »Logischen Untersuchungen« zwischen 1901 und 1911. Gleichlaufend mit dem wachsenden reicherem und reineren Erschließen des phänomenalen Feldes ging die Ausbildung der Methode und deren phänomenologischer Theorie. Diese Ausbildung und zugleich auch die literarische Produktion seien nur ganz kurz charakterisiert, um dadurch kurz Antwort zu geben auf ständig an mich gestellte Fragen nach sogenannter phänomenologischer Literatur, die es eigentlich nicht gibt.

Husserls Arbeit konzentrierte sich nach dem Erscheinen der »Logischen Untersuchungen« zunächst auf den Ausbau der Phänomenologie der Wahrnehmung im weitesten Sinne, nicht nur der Sinneswahrnehmung, sondern im Sinne des originären Erfassens in den verschiedenen Gegenstandsgebieten. Diese Untersuchungen sind erst vor einem Jahr, also nach fast 25 Jahren zum Abschluß gekommen, wurden aber nicht veröffentlicht. Ferner orientierte sich Husserls Arbeit im Zusammenhang seiner neuen Lehrtätigkeit in Göttingen auf den

¹ Vgl. bes. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II. 5. Unters.

systematischen Ausbau der Logik, auf eine Phänomenologie der objektivierenden Erkenntnis, insbesondere des Urteils. Auch diese Logik ist, obzwar nach einer Reihe von immer neuen Anläufen, unvollendet. Gleichzeitig konzentrierte sich die Arbeit auf die Phänomenologie des spezifisch praktischen Verhaltens in der Auseinandersetzung mit *Kants* praktischer Philosophie. In diese Zeit (1913–14) fallen die ersten Ansätze einer sogenannten apriorischen Wertaxiomatik, die später *Scheler* aufgenommen und weitergebildet hat.

In dieser Zeit wurde in Deutschland auch *Bergson* allmählich bekannt — ein wesentliches Verdienst *Schellers* —, der *Bergson* und seine Bedeutung sehr früh erkannte und von ihm auch dann entsprechend beeinflusst ist. *Scheler* veranlaßte die Übersetzung ins Deutsche. Im Zusammenhang dieses Bekanntwerdens von *Bergson* entstanden auch innerhalb der Arbeit *Husserls* die *Untersuchungen über das immanente Zeitbewußtsein*, die stückweise in seinen späteren Arbeiten veröffentlicht sind.²

Ferner machte sich der Einfluß *Diltheys* bemerkbar, der ja innere Verwandtschaft mit den Tendenzen der Phänomenologie hatte. Das führte dazu, daß *Husserls* wissenschaftstheoretische Orientierung im weitesten Sinne sich von der einseitigen Arbeit an den naturwissenschaftlich orientierten Problemen übertrug und sich auf eine Besinnung der spezifischen Gegenständlichkeit der Geisteswissenschaften erweiterte. Eine letzte wesentliche Leitung der Arbeiten wurde durch die Auseinandersetzung mit der *Marburger Schule*, vor allem mit *Natorps* *Einleitung in die Psychologie*³ gegeben. Die Auseinandersetzung mit dieser Psychologie war natürlich nichts anderes als die Auseinandersetzung in der Richtung der Frage nach der Struktur des Bewußtseins, der Region, in die hinein man

² [E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hrsg. v. M. Heidegger, Sonderdruck aus: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Bd. IX, Halle a. d. S. 1928.]

³ P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888; 2. Aufl. 1921 unter dem Titel: *Allgemeine Psychologie*.

die Gesamtheit der Verhaltungen, damit die gesamten Bestände der Intentionalität einordnete. So wurde in dieser Zeit der Ausbildung der Phänomenologie zugleich ihre Arbeit in den Horizont der zeitgenössischen Philosophie hineingelenkt, eine Tatsache, die nicht ohne Einfluß auf die weitere Fragestellung der Phänomenologie geblieben ist.

In dem Jahrzehnt zwischen 1900 und 1910 gab es keine phänomenologische Publikation; um so stärker war die Wirkung im engeren Kreis der Arbeiten in Göttingen. Besondere Bedeutung hatten zwei Vorträge *Husserls* in der Göttinger mathematischen Gesellschaft 1902. In dieser Zeit geschah auch die sogenannte Umkipfung der *Lipps'schen Schule*, so daß damals eine Reihe älterer Schüler von *Lipps* nach Göttingen kam, dort im Kreise der Phänomenologen fundamentale Fragen besprachen und sich für spätere Publikationen heranbildeten. *Husserl* hat damals große Teile seiner lebendigen Arbeit in der Diskussion weggegeben, und vieles, was unter anderen Namen später veröffentlicht wurde, ist sein Gut. Aber dies spielt im Sinne der phänomenologischen Arbeit keine Rolle, wer es gefunden hat, ist schließlich gleichgültig.

Die erste literarische Äußerung *Husserls* war ein Aufsatz im »Logos«: »*Philosophie als strenge Wissenschaft*«⁴. Der Aufsatz hat programmatischen Charakter, er ist nicht ein Programm vor der Arbeit, sondern er ist aus ihr heraus entstanden auf dem Hintergrund der Arbeit von zehn Jahren. Diese Abhandlung hat unter den Philosophen fast durchgängig Entsetzen hervorgerufen, innerhalb der Phänomenologie hat sie dazu geführt, die allmählich heranwachsenden jüngeren Forscher zu gemeinsamer und sicherer Arbeit zu veranlassen. Dieser Zusammenschluß hat 1913 zur Gründung eines eigenen Organs der phänomenologischen Forschung geführt, des »*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*«. Der

⁴ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, Bd. I, 1910/11; [jetzt auch als Sonderdruck in: *Quellen der Philosophie*, ed. R. Berlinger, Nr. 1, Frankfurt a. M. 1965.]

erste Band erschien 1913, bis jetzt sind sechs weitere Bände erschienen, der letzte 1923. Die beiden ersten Bände enthalten Abhandlungen der Herausgeber — *Husserl* und *Scheler*, *Reinach*, *Pfänder* und *Geiger*. Die späteren bringen zum Teil weitere Arbeiten der Autoren *Pfänder* und *Geiger*, auch Schülerarbeiten von verschiedener Genialität.

Im ersten Band veröffentlicht das Jahrbuch die Abhandlung *Husserls*: »*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*«, Erstes Buch.⁵ Das zweite Buch wurde im Anschluß daran fertig ausgearbeitet, ist aber bis jetzt nicht erschienen.⁶

Im zweiten Band, schon stückweise im ersten, erschien die zweite, grundsätzlich wichtige Arbeit, nämlich die von *Max Scheler* über den »*Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*«⁷; sie enthält große Partien von grundsätzlich phänomenologischen Betrachtungen, die über das besondere Gebiet der Ethik hinausgehen. Auch ist hinzuweisen auf die gesammelten Aufsätze von *Max Scheler*, besonders auf die Abhandlung: »*Über die Idole der Selbsterkenntnis*«⁸, ferner: »*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*«⁹ — vor einigen Jahren in zweiter Auflage, allerdings wesentlich verschlechtert erschienen.

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Buch, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1. Bd., 1. Teil, Halle 1913; [jetzt auch in: *Husserliana* Bd. III, hrsg. v. W. Biemel, Haag 1950.]

⁶ E. Husserl, *Ideen* . . . , 2. Buch, [in: *Husserliana* Bd. IV, hrsg. v. M. Biemel, Haag 1952.]

⁷ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants), I. Teil 1913, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*; selbständig mit II. Teil, a.a.O., Halle 1916.

⁸ M. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, in: *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig 1915.

⁹ M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1915; 2. Aufl. u. d. T.: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923; 3. Aufl. 1926.

Von den genannten Problemen *Husserls* und *Schellers* ist die eigentliche Ausbildung der Phänomenologie, die nähere Explikation des Problems der Ausgrenzung und Fundierung des thematischen Feldes der Phänomenologie bestimmt, d. h. die Analyse der späteren Grundstudien wird sich an diese beiden Problemkreise zu halten haben. Innerhalb dieser konkreten Ausbildung der phänomenologischen Arbeit fixierten sich auch die Arbeitshorizonte zunächst rein traditionell nach den Disziplinen, man arbeitet phänomenologisch in der Logik, Ethik, Ästhetik, Soziologie, Rechtsphilosophie; die Fragehorizonte bleiben dieselben wie in der überlieferten Philosophie. Ferner ergaben sich aufgrund und in der Orientierung am Phänomen der Intentionalität, sofern man phänomenologisch *intentio*, *intentum* und Korrelation zwischen beiden unterschied, drei Richtungen des Arbeitens, die sich gegenseitig immer fordern: Aktphänomenologie, Sachphänomenologie und die Korrelation zwischen beiden. Dieselbe Scheidung findet sich bei *Husserl* unter dem Titel »*Noesis*«, die spezifische Struktur des Sich-richtens-auf, und »*Noema*«, die Sache, sofern sie in der Intention vermeint ist. Für ihn gibt es keine besondere Korrelation, weil sie in *Noema* und *Noesis* mitgegeben und beschlossen ist.

b) Die grundsätzliche Besinnung auf die regionale
Feldstruktur in ihrer Originalität: die Heraus-
arbeitung des reinen Bewußtseins als eigener
Seinsregion

Wir fragen: Wie vollzieht sich die grundsätzliche und ausdrückliche Herausarbeitung des thematischen Feldes der Phänomenologie bei *Husserl*?

Die Phänomenologie wurde gekennzeichnet als analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori. Läßt sich die Intentionalität in ihrem Apriori als eine eigene Region aussondern, als mögliches Feld einer Wissenschaft?

Intentionalität wurde bestimmt als die Struktur der Erlebnisse und zwar nach den Grundmomenten ihrer Verfassung, *intentio* — *intentum*. Die Herausarbeitung ihres Apriori besagt die Freilegung der Strukturen, die die einzelnen Verhaltungen und ihre möglichen Zusammenhänge im vorhinein ausmachen, das, was in jedem Wahrnehmen bzw. Wahrgenommenen schon liegt, abgesehen davon, wie sich Wahrnehmung als Wahrnehmung gerade in diesen Menschen, dieser Herkunft und Artung konkret vereinzelt. Dieses Heraussehen des Apriori bezeichnet man als *Ideation*. Ideation ist Akt kategorialer Anschauung, d. h. fundierter Art, fundiert in einer Vergegenwärtigung einer konkreten Vereinzelung. Ideation vollzieht sich immer und notwendig auf dem Grunde einer exemplarischen Anschauung. Eine grundsätzliche Hebung des apriorischen Feldes der Intentionalität wird also Aufschluß geben müssen: erstens über den exemplarischen Boden, das Feld der konkreten Vereinzelungen der Erlebnisse, aus dem heraus ihre Struktur der Intentionalität ideativ abgehoben werden soll; zweitens über die Art dieser Abhebung der apriorischen Strukturen aus diesem Vorfeld; drittens über den Charakter und die Seinsart dieser herausgehobenen Region als solcher.

Man sieht leicht, daß die entscheidende Betrachtung die erste ist — die Gewinnung und Bestimmung des Ausgangsfeldes —, denn an diesem ist das gesuchte Feld zu gewinnen, gegen dieses abzugrenzen. Der Unterschied einer solchen grundsätzlichen Besinnung gegenüber dem Vorgehen auf der Stufe des Durchbruches ist deutlich. Dort bewegte sich die Erörterung und Deskription der Intentionalität noch ganz im Rahmen der vorgezeichneten Disziplinen Psychologie und Logik und ihrer Fragen. Jetzt aber handelt sie nicht von diesen Fragen und traditionellen Aufgaben, sondern es handelt sich um an den Sachen selbst gewonnene Besinnung über den Zusammenhang des zu gewinnenden phänomenologischen Feldes mit dem Ausgangsfeld, d. h. es geht um die konkrete Vereinzelung von Intentionalität, von Verhaltungen, von Er-

lebnissen; es handelt sich jetzt um eine Bestimmung des Feldes, in dem die Verhaltungen zunächst zugänglich werden.

Die Frage ist: Wie werden Verhaltungen, an denen die Struktur der Intentionalität abzulesen ist, zugänglich? Wie ist so etwas wie Intentionalität, Erlebnisstruktur, das Erlebnis zunächst gegeben? Zunächst gegeben, das besagt: gegeben für eine sogenannte *natürliche Einstellung*. Als was sind Erlebnisse, Verhaltungen, die verschiedenen Weisen des Bewußtseins von etwas in der natürlichen Einstellung vorfindlich? Zu sehen und zu verfolgen ist, wie aus dem in ihr Gegebenen die »neue wissenschaftliche Domäne« der Phänomenologie entspringt.¹⁰ Die Absicht geht also auf die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne. Diese neue Region wird bezeichnet als die der *reinen Erlebnisse*, des *reinen Bewußtseins mit seinen reinen Korrelaten*, die Region des *reinen Ich*. Diese Region ist ein neues Objektgebiet und — wie *Husserl* sagt — eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die spezifisch phänomenologische Region. Die Art des Vorgehens charakterisiert *Husserl* selbst so: »Wir gehen zunächst direkt aufweisend vor, da das aufzuweisende Sein nichts anderes ist, als was wir aus wesentlichen Gründen als »reine Erlebnisse«, »reines Bewußtsein« mit seinen reinen »Bewußtseinskorrelaten« und andererseits seinem »reinen Ich« bezeichnen werden, von *dem Ich*, von *dem Bewußtsein*, *den* Erlebnissen aus, die uns in der natürlichen Einstellung gegeben sind . . .«¹¹

Wie bin ich in der natürlichen Einstellung nach *Husserls* Deskription gegeben? Ich bin »ein reales Objekt wie andere in der natürlichen Welt«¹², d. h. wie Häuser, Tische, Bäume, Berge, so kommt realiter der Mensch vor, darunter ich. Ich vollziehe Akte (*cogitationes*); diese gehören zum »menschlichen Subjekte«, sind also »Vorkommnisse derselben natür-

¹⁰ E. Husserl, *Ideen I*, S. 56 (S. 67).

¹¹ a.a.O., S. 58 (S. 70).

¹² a.a.O., S. 58 (S. 70).

lichen Wirklichkeit.«¹³ Die Gesamtheit eines solchen Erlebnis-zusammenhanges im menschlichen oder tierischen Subjekt kann man als einen *individuellen Erlebnisstrom* bezeichnen. Die Erlebnisse sind selbst »reale Weltvorkommnisse« »an animalischen Wesen«.

In dieser natürlichen Einstellung, in der wir solche Objekte vorfinden, verharren wir weiter und richten den Blick auf den Erlebniszusammenhang, und zwar unseren eigenen, realiter ablaufenden. Dieses Sichrichten auf unseren eigenen Erlebnis-zusammenhang ist ein neuer Akt, den man als *Reflexion* bezeichnet. In den Akten der Reflexion finden wir Gegenständliches, das selbst den Charakter von Akten, von Erlebnissen, von Weisen des Bewußtseins von etwas hat. In dieser Reflexion, in der wir Akte verfolgen, können wir sie beschreiben, wie wir es früher bei der Analyse der Vorstellung, des Bildbewußtseins und des Leermeynens getan haben. Wenn wir in Akten der Reflexion leben, sind wir selbst auf Akte gerichtet. Darin zeigt sich das Eigentümliche, daß der Gegenstand der Reflexion, Akte, zur selben Seinssphäre gehört wie die Betrachtung des Gegenstandes. Reflexion und reflektierter Gegenstand gehören beide zu ein und derselben Seinssphäre; der Gegenstand, das Betrachtete, und die Betrachtung sind *reell* ineinander beschlossen. Gegenstand und Erfassungsart gehören zum selben Erlebnisstrom. Dieses reelle Beschlossenein des erfaßten Gegenstandes in der Erfassung selbst, in der Einheit derselben Realität, bezeichnet man als *Immanenz*. Immanenz hat hier den Sinn des reellen Zusammenseins des Reflektierten und der Reflexion. Damit ist eine besondere Mannigfaltigkeit eines Seienden, nämlich des Seins von Erlebnissen und Akten charakterisiert. »Das Bewußtsein und sein Objekt [Reflexion und Akt als Gegenstand der Reflexion] bilden eine individuelle rein durch Erlebnisse hergestellte Einheit.«¹⁴

¹³ a.a.O., S. 58 (S. 70 f.).

¹⁴ a.a.O., S. 68 (85).

Ganz anders ist die Sachlage offenbar bei den sogenannten transzendenten Wahrnehmungen, den Dingwahrnehmungen. Die Wahrnehmung des Stuhldinges enthält als Erlebnis den Stuhl nicht reell in sich, so daß er gleichsam im Erlebnisstrom als Ding mitschwimmt. Die Wahrnehmung ist, wie *Husserl* auch sagt, »außer aller [eigen]wesentlichen Einheit mit ihm«¹⁵, dem Ding. Ein Erlebnis kann »nur mit Erlebnissen zu einem Ganzen verbunden sein, dessen Gesamtwesen die eigenen Wesen dieser Erlebnisse umschließt und in ihnen fundiert ist«¹⁶. Die Ganzheit des Bewußtseins, die Ganzheit des Erlebnisstromes ist eine solche, die nur in Erlebnissen als solchen fundiert sein kann. Die Einheit dieser Ganzheit, der Erlebniszusammenhang, ist rein durch die eigenen Wesen der Erlebnisse bestimmt. Einheit eines Ganzen ist doch nur einzig durch das eigene Wesen seiner Teile. Aus dieser Ganzheit des Erlebnisstromes als eines in sich geschlossenen ist jedes Ding, d. h. jeder reale Gegenstand, zunächst alle, die ganze materielle Welt ausgeschlossen. Die materielle Welt ist gegenüber der Region der Erlebnisse das Fremde, Andere. Das zeigt jede Analyse einer schlichten Wahrnehmung.

Zugleich aber wurde zu Beginn in der Betrachtung schon deutlich, daß der Erlebnisstrom als reales Vorkommnis mit der realen Welt, mit den Körpern z. B., zu einer konkreten Einheit, in der Einheit der psycho-physischen animalischen Dinge verknüpft ist. Bewußtsein als Titel der Erlebnisganzheit ist sonach in doppelter Weise in der realen Struktur verflochten. Einmal ist Bewußtsein immer solches in einem Menschen, bzw. Tier. Es macht die psychophysische Einheit eines animal aus, das als gegebenes reales Objekt vorkommt. »Das Psychische ist nicht eine Welt für sich, es ist gegeben als Ich oder Icherlebnis . . ., und dergleichen zeigt sich erfahrungsmäßig gebunden an ge-

¹⁵ a.a.O., S. 69 (86).

¹⁶ a.a.O.

wisse physische Dinge, genannt Leiber.«¹⁷ »Alle psychologische Bestimmung ist eo ipso psycho-physische, nämlich in dem weitesten Sinne . . ., daß sie eine nie fehlende physische Mitbedeutung hat. Auch wo die Psychologie — die Erfahrungswissenschaft — es auf Bestimmung von bloßen Bewußtseinsvorkommnissen abgesehen hat und nicht auf psychophysische Abhängigkeiten im gewöhnlichen engeren Sinne, sind diese Vorkommnisse doch als solche der Natur gedacht, d. i. als zugehörig zu menschlichen oder tierischen Bewußtseinen, die ihrerseits eine selbstverständliche und mitaufgefaßte Anknüpfung an Menschen- und Tierleiber haben.«¹⁸

Dieses Bewußtsein als Bestandteil der genannten animalischen Einheit ist zugleich Bewußtsein von dieser realen Natur, mit der Natur realiter eins in der Konkretion jedes faktischen Lebewesens (Mensch), dann aber auch zugleich durch eine absolute Kluft von ihr geschieden, wie jede Dingwahrnehmung zeigt in der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Diese Scheidung in zwei Seinssphären ist nun dadurch eine merkwürdige, daß gerade die Sphäre der Immanenz, die Erlebnissphäre, die Möglichkeit bestimmt, innerhalb deren überhaupt die durch eine Kluft getrennte transzendente Welt gegenständlich werden kann. Die Frage ist jetzt bei der Vergegenwärtigung dieser doppelten Verflechtung — einmal in der realen Einheit der Konkretion des animal und dann in der Verflechtung des Bezogenseins von Immanenz und Transzendenz trotz der realen Kluft, — wie kann noch gesagt werden: Bewußtsein habe ein eigenes Wesen? Es sei ein in sich geschlossener Zusammenhang? Wie ist die Heraushebung des Bewußtseins als eigene Region der Erlebnisse, als eigene Seinsregion, überhaupt noch möglich?

¹⁷ E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos I, S. 298.

¹⁸ a.a.O., S. 298 f.

Schon in den allerersten Betrachtungen haben wir gesehen, daß die Erlebnisregion durch den Charakter der Intentionalität bestimmt ist. In den Erlebnissen ist aufgrund ihrer Intentionalität die transzendente Welt in gewisser Weise da, wobei zu beachten ist, daß dieses Gegenständlichsein der transzendenten Welt, zunächst der Dinge, nicht notwendig als Erfastsein verstanden werden muß. Das Erfassen der gegebenen Dinge ist, wie *Husserl* ausdrücklich betont, nur ein bestimmter Aktmodus, z. B. im Akte der Liebe lebe ich ›im‹ Geliebten, wobei in diesem Akte selbst das Geliebte nicht Gegenstand im Sinne des erfaßten Gegenstandes ist; dazu bedarf es erst einer neuen Modifikation der Einstellung, um das Geliebte als gegenständlich im Sinne des bloßen Erfassens sich zu präsentieren. Um den Begriff der Intentionalität nicht zu verengen, muß gesehen werden, daß Erfassen nicht mit Sichrichten-auf identisch ist, sondern Erfassen nur ein ganz bestimmter und gar nicht notwendig vorherrschender Modus des Intendierens des Seienden ist. Wenn ich so in der Reflexion auf ein bestimmtes Erlebnis, auf einen bestimmten Akt, z. B. den der Dingwahrnehmung, gerichtet bin, so bin ich thematisch auf die Wahrnehmung und nicht auf das Wahrgenommene eingestellt. Freilich kann ich die Wahrnehmung selbst so zum Thema machen, daß das Wahrgenommene, nämlich ihr Wahrgenommenes, ihr Gegenstand, selbst miterfaßt ist, aber so, daß ich nicht direkt in der Wahrnehmung z. B. des Stuhles lebe, sondern thematisch in der Erfassung des Wahrnehmungsaktes und des in ihm Wahrgenommenen lebe. Diese Betrachtungsart des Aktes und seines Gegenstandes ist keine transzendente Erfassung des Dinges selbst; in dieser Betrachtung der Reflexion, sagt man, mache ich gewissermaßen die Wahrnehmung, die konkrete Wahrnehmung selbst nicht mit; ich lebe nicht eigentlich in der Wahrnehmung des Stuhles, sondern in der Einstellung der immanenten reflektiven Erfassung der Stuhlwahrnehmung, nicht in der Thesis der materiellen Welt, sondern in der thematischen Setzung des sie erfassenden Aktes und ihres Gegen-

standes, wie er im Akte da ist. Dieses Nicht-Mitmachen der Thesis der materiellen Welt und jeder transzendenten Welt wird als *ἐποχή*, Sichenthalten, bezeichnet.

Jede phänomenologische Aktanalyse betrachtet den Akt so, daß sie ihm eigentlich nicht mitmacht, seinem thematischen Sinne nicht folgt, sondern ihn selbst zum Thema macht und damit den Gegenstand des Aktes im Wie seines Vermeintseins, in der entsprechenden Intention, mit ins Thema bekommt. Das besagt, daß das Wahrgenommene nicht als solches direkt vermeint wird, sondern im Wie seines Seins. Diese Modifikation, in der das Seiende jetzt betrachtet wird, sofern es Gegenstand der Intentionalität ist, bezeichnet man als *Einklammerung*.

Diese Einklammerung des Seienden nimmt am Seienden selbst nichts fort, sie besagt auch nicht annehmen, daß das Seiende nicht sei, sondern diese Umschaltung des Blickes hat den Sinn, gerade den Seinscharakter des Seienden präsent zu machen. Diese phänomenologische Ausschaltung der transzendenten Thesis hat einzig nur die Funktion, das Seiende hinsichtlich seines Seins präsent zu machen. Der Ausdruck Ausschaltung ist deshalb immer mißverständlich, sofern man meint, in der Ausschaltung der Daseinsthesis und durch sie hätte die phänomenologische Betrachtung es gerade nicht mehr mit dem Seienden zu tun; umgekehrt: gerade extrem und einzig handelt es sich nun um die Bestimmung des Seins des Seienden selbst.

Eine solche *ἐποχή* kann nun grundsätzlich bezüglich aller möglichen Bewußtseinsverhaltungen vollzogen werden, so daß ich mir nun das Bewußtsein so vergegenwärtige, daß ich nicht in den einzelnen Akten des Wahrnehmens, Überlegens usw. mit dem mitgehe, was ihr Objekt ist, sondern daß ich durchgängig durch die ganze Sphäre der Akte die *ἐποχή* vollziehe, d. h. die Akte und ihre Gegenstände im Wie ihres Vermeintseins in den Akten selbst mir vergegenwärtige. Solche Gewinnung der Aktsphäre und ihrer Gegenstände in der Ein-

heitlichkeit einer bestimmten Sphäre bezeichnet man als *Reduktion*.

Diese Reduktion im Sinne des Nicht-Mitmachens jeder transzendenten Thesis ist die erste Stufe innerhalb des Prozesses der *phänomenologischen Reduktionen*. Wenn ich so den konkreten Erlebniszusammenhang meines Lebens selbst reduziere, habe ich nach der Reduktion immer noch denselben konkreten Erlebniszusammenhang, der der meine ist, aber nicht so, daß ich nun in der Welt aufgehe, der natürlichen Richtung der Akte selbst folge, sondern die Akte selbst in ihrer vollen Struktur präsent habe. Auch nach dieser sogenannten *transzendentalen Reduktion* ist das reduzierte Feld das Feld einer Einmaligkeit, dasjenige meines Bewußtseinsstromes.

Dieses einmalige Feld des eigenen Erlebnisstromes wird einer zweiten Reduktion unterworfen, der *eidetischen*. Die Akte und Aktgegenstände werden nun nicht als konkrete Vereinzelungen dieses meines konkreten Seins als Erlebnisstrom studiert, sondern diese Einheit des Erlebnisstromes wird jetzt ideativ betrachtet, ausgeschaltet wird jedes Moment, das diesen individuellen Strom als individuellen bestimmt. Es wird an den konkreten Erlebnissen nur die Struktur herausgesehen, die z. B. zu einer Wahrnehmung, Vorstellung, einem Urteil als solchem gehört, abgesehen davon, ob dieses Urteilen, Wahrnehmen das meinige ist, in diesem Moment sich vollzieht, ob in dieser konkreten Konstellation oder in einer anderen. Durch diese doppelte Reduktion (die transzendente und die eidetische) wird aus der zunächst gegebenen individuellen Vereinzelung eines Erlebnisstromes das sogenannte *reine*, d. h. nicht mehr konkrete individuelle, sondern *reine Feld des Bewußtseins* herausgehoben.

Es wurde schon in der Abgrenzung der Realität des Dinges gegenüber der Realität des Erlebnisstromes gezeigt, daß die transzendente Weltrealität nicht zum reellen Ganzen des Erlebnisstromes gehört. Der Stuhl ist kein Erlebnis und kein Erlebnisding, sondern seiner Seinsart nach total verschieden

von der Seinsart des Erlebnisses. Andererseits ist alles Gegenständliche der sogenannten immanenten Wahrnehmung dadurch bestimmt, daß es von derselben Seinsart ist wie die immanente Wahrnehmung selbst. Darin liegt, daß der Gegenstand der immanenten Wahrnehmung *absolut gegeben* ist. Der Erlebnisstrom ist somit eine Seinsregion, die eine Sphäre *absoluter Position* ausmacht, wie *Husserl* sagt. Jede transzendente Wahrnehmung erfaßt zwar ihr Wahrgenommenes, das Ding, im Charakter des Leibhaftig, aber es besteht jederzeit die Möglichkeit, daß das Wahrgenommene nicht sein kann und nicht ist, während dagegen in der immanenten Erlebnis-erfassung das Erlebnis in seinem absoluten Selbst gegeben ist. Die immanente Wahrnehmung, die Reflexion auf die Akte, gibt solches Seiendes, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist, oder wie *Husserl* das einmal formuliert: »Alles leibhaft gegebene Dingliche kann . . . auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis [dagegen] kann auch nicht sein.«¹⁹ So zeigt sich, daß die Sphäre der Immanenz durch die Gegebenheitsart, die man als absolut bezeichnet, ausgezeichnet ist. Das besagt aber, wenn wir das Frühere zusammennehmen, daß die Sphäre des reinen Bewußtseins, die wir auf dem Wege der transzendentalen und der eidetischen Reduktion gewinnen, eine solche ist, die durch den Charakter des *Absolut-gegeben* ausgezeichnet ist.

Mit der Zufälligkeit der Welt des Dinglichen ist am absoluten Sein der Erlebnisse nichts geändert, ja sie bleiben immer zu all dem vorausgesetzt. Damit ist die Betrachtung zu einem Höhepunkt gediehen. »In den Wesenszusammenhängen, die sich uns erschlossen haben, liegen schon die wichtigsten Prämissen beschlossen für die Folgerungen, die wir auf die prinzipielle Ablösbarkeit der gesamten natürlichen Welt von der Domäne des Bewußtseins, der Seinssphäre der Erlebnisse, ziehen wollen;«²⁰ – Ablösbarkeit ihres Wie mit Hilfe der Reduktionen.

¹⁹ Ideen I, S. 86 (109).

²⁰ a.a.O., S. 87 (109 f.).

Hier läßt sich schon eine Verwandtschaft zu *Descartes* erkennen. Was freilich auf einer höheren Stufe der Analyse der Phänomenologie als das reine Bewußtsein herausgearbeitet ist, ist das Feld, das *Descartes* unter dem Titel der *res cogitans* vorschwebt, das Gesamtfeld der *cogitationes*, während die transzendente Welt, deren exemplarischen Index *Husserl* ebenfalls in der Grundschrift der materiellen Dingwelt sieht, bei *Descartes* als *res extensa* charakterisiert ist. Diese Verwandtschaft besteht nicht nur faktisch, sondern *Husserl* nimmt da, wo er sagt, daß diese Betrachtung zu einem Höhepunkt gediehen sei, ausdrücklich auf *Descartes* Bezug. Er sagt, daß nur zum Austrag komme, was *Descartes* in den *Meditationen*, freilich in anderer Methode und philosophischer Absicht, eigentlich anstrebte. Dieser Zusammenhang mit *Descartes* und die ausdrückliche Fixierung des Zusammenhanges mit ihm ist wichtig für das kritische Verständnis des Seinscharakters dieser Region, die durch diese sogenannten reduktiven Betrachtungen gewonnen ist.

Wir werden genauer zu fragen haben: Wie ist es überhaupt möglich, daß diese Sphäre absoluter Position, das reine Bewußtsein, das durch eine absolute Kluft von jeder Transzendenz getrennt sein soll, zugleich sich mit der Realität in der Einheit eines realen Menschen einigt, der selbst als reales Objekt in der Welt vorkommt? Wie ist es möglich, daß die Erlebnisse eine absolute reine Seinsregion ausmachen und zugleich in der Transzendenz der Welt vorkommen? Das ist die Fragestellung, in der sich die Herausarbeitung des phänomenologischen Feldes des reinen Bewußtseins bei *Husserl* bewegt.

§ 11. *Immanente Kritik der phänomenologischen Forschung:
Kritische Erörterung der vier Bestimmungen
des reinen Bewußtseins*

Die Frage für uns wird sein: Ist in dieser Herausarbeitung des thematischen Feldes der Phänomenologie, welches die Intentionalität ist, ist darin die Frage nach dem *Sein dieser Region*, nach dem *Sein des Bewußtseins* gestellt, bzw. was heißt hier überhaupt *Sein*, wenn gesagt wird, die Sphäre des Bewußtseins sei eine Sphäre und Region *absoluten* Seins? Was heißt hier *absolutes Sein*? Was besagt *Sein*, wenn es gesagt wird vom *Sein* der transzendenten Welt, von der Realität der Dinge? Ist in der Dimension dieser fundamentalen Überlegung, in der sich die Herausarbeitung des Feldes der Phänomenologie entscheidet, die Hinsicht, aus der heraus bei der Scheidung von zwei Seinssphären gesprochen wird, nämlich der *Sinn von Sein*, von dem ständig gesprochen wird, seinerseits geklärt? Ist innerhalb der Phänomenologie überhaupt der methodische Boden gewonnen, um diese *Frage nach dem Sinn von Sein*, die jeder phänomenologischen Überlegung vorauszu-gehen hat und in ihr unausgesprochen liegt, überhaupt zu stellen möglich?

Wir lassen noch unerörtert, ob diese Frage eine *Fundamentalfrage* ist oder nicht, ob eine radikale Gewinnung des Feldes der Intentionalität möglich ist und Sinn hat, ohne die ausdrückliche Stellung dieser Frage und ihre Beantwortung. Wenn aber die Frage notwendig ist, dann wird die Besinnung auf *Sein* überhaupt phänomenologisch noch notwendiger und damit schließlich die konkrete Forschungsmöglichkeit dieser Frage. Dann aber erscheint die bisherige Position phänomenologisch nicht zureichend.

Wir verschaffen uns den Boden für die kritische Betrachtung des der Phänomenologie eigenen Gegenstandsfeldes, indem wir untersuchen, ob das Sein des Intentionalen überhaupt anhand dieser drei Betrachtungshorizonte befragt ist: Welches ist der Boden, aus dem dieses Gegenstandsfeld gewonnen wird? Welches ist der Weg der Gewinnung dieses thematischen Feldes? Welches sind die Bestimmungen dieses neugefundenen Gegenstandsfeldes, des sogenannten reinen Bewußtseins? Wir gehen von dem letzteren aus, der Bestimmung des Seins der Region ›Bewußtsein‹. Ist die Region Bewußtsein – reines Bewußtsein – als Grundfeld der Intentionalität in ihrem Sein bestimmt und wie?!

Offensichtlich geht die Bestimmung auf eine solche des Seins. Bewußtsein wird ja geradezu als Region des absoluten Seins bezeichnet, und ferner ist es diejenige Region, gegen die alles andere Seiende (Realität, Transzendentes) abgegrenzt wird. Weiterhin wird gerade der Unterschied gegen dieses Sein als der *radikalste Seinsunterschied* bestimmt, der überhaupt innerhalb der Kategorienlehre gemacht werden könne und müsse.

Hat in solchen Seinsbestimmungen bezüglich des reinen Bewußtseins die kritische Unterscheidung, ob und inwieweit nach dem Sein gefragt sei, überhaupt noch Sinn und Anhalt? Wir diskutieren im einzelnen die Seinsbestimmungen des reinen Bewußtseins, die *Husserl* ihm gibt. Es sind deren vier, und sie sind eigentümlich in sich verklammert, so daß dieselbe Bezeichnung oft für zwei verschiedene Bestimmungen gebraucht wird.

Das Bewußtsein ist: erstens *immanentes Sein*, zweitens ist das Immanente das *absolut gegebene Sein*. Dieses absolute Gegebensein wird auch als *absolutes Sein* schlechthin bezeichnet. Drittens ist dieses Sein im Sinne der absoluten Gegebenheit absolut zugleich in dem Sinne, daß es *nulla re indiget ad existendum*, (damit ist die alte Substanzdefinition aufgenommen), so daß es keiner *res* bedarf, um zu sein. *Res* ist hier ver-

standen in dem engeren Sinne von *Realität*, *Transzendenz-Sein*, d. i. alles Seiende, das nicht Bewußtsein ist. Viertens ist das absolute Sein in diesen beiden Bedeutungen — absolut gegeben und einer Realität unbedürftig — das *reine* Sein als Wesenssein der Erlebnisse, des idealen Seins der Erlebnisse.

Wir fragen hinsichtlich dieser vier Seinsbestimmungen: Sind es solche, die aus dem Blick auf die Sache selbst erwachsen sind? Sind es solche Seinsbestimmungen, die aus dem Bewußtsein und dem mit diesem Titel gemeinten Seienden selbst geschöpft sind?

a) Das Bewußtsein ist immanentes Sein

Immanenz besagt formal zunächst: in einem anderen sein. Diese Eigenschaft Immanenz ist von der Bewußtseins-, Erlebnisregion gesagt, genauer mit Rücksicht auf die erfassenden Akte, auf die Akte der Reflexion, die sich ihrerseits auf Akte, auf Erlebnisse richten. Immanenz ist von einer Beziehung ausgesagt, die zwischen Erlebnissen selbst, zwischen dem reflektierenden Akt und dem Reflektierten möglich ist. Zwischen dem reflektierenden Erlebnis und dem Reflektierten, dem in der Reflexion Gegenständlichen, besteht eine Beziehung des reellen ineinander Beschlossenseins. Immanenz, Ineinandersein, wird hier im Hinblick auf die Erlebnisse ausgesagt, sofern sie möglicher Gegenstand einer Erfahrung durch die Reflexion sind. Immanenz ist keine Bestimmung des Seienden an ihm selbst hinsichtlich seines Seins, sondern eine Beziehung zweier Seienden innerhalb der Region Erlebnis oder Bewußtsein. Diese Beziehung wird als *reelles Ineinander* charakterisiert, aber über das Sein dieses Ineinanderseins, über die Reellität, über das Seiende im Ganzen dieser Region wird gerade nichts gesagt. Ein Seinsverhältnis von Seiendem, nicht das Sein als solches, ist hier bestimmt. So fällt die erste Seinsbestimmung, die *Husserl* von der Region des reinen Bewußtseins gibt, als eine originäre, bzw. nicht originäre aus.

b) Das Bewußtsein ist absolutes Sein im Sinne
absoluter Gegebenheit

Wie steht es mit dem zweiten Charakter: Bewußtsein ist absolutes Sein und zwar im Sinne der absoluten Gegebenheit? Das reflektierte Erlebnis, das in einer Reflexion Gegenstand ist, ist an ihm selbst originär gegeben. Erlebnisse sind gegenüber dem Transzendenten im absoluten Sinne da, d. h. sie stellen sich nicht indirekt, symbolisch dar, sondern sie sind an ihnen selbst erfaßt. Aufgrund dieser absoluten Gegebenheit werden sie als absolut bezeichnet.

Wenn die Erlebnisse in diesem Sinne absolut genannt werden, so besagt diese Seinscharakteristik — absolut — wiederum eine Bestimmung der Erlebnisregion hinsichtlich ihres Erfaßtseins, die zudem noch auf der ersten aufgebaut ist. In dieser Bestimmung — absolut gegeben — handelt es sich nicht um die Kennzeichnung der regionalen Zugehörigkeit von Erfasstem und Erfassendem, sondern jetzt handelt es sich um die Beziehung eines Erlebnisses als Gegenstand für ein anderes.

Beim ersten Charakter, der Immanenz, wurde ein Seinsverhältnis zwischen Akten derselben Region gekennzeichnet, jetzt wird die bestimmte Art des Gegenstandseins eines Seienden der Region Erlebnis für ein anderes. Wiederum wird nicht das Seiende an ihm selbst Thema, sondern das Seiende, sofern es möglicher Gegenstand der Reflexion ist.

c) Das Bewußtsein ist absolutes Gegebensein im
Sinne des ›nulla re indiget ad existendum‹

Die dritte Bestimmung charakterisiert das Bewußtsein gleichfalls als absolutes Sein, absolut aber in einem neuen Sinne gefaßt. Wir können uns diesen neuen Sinn im Rückgang auf die erste Bestimmung der Erlebnisregion klarmachen: Bewußtsein als immanentes Sein. Während alle Erlebnisse immanent gegeben sind, ist alles andere Sein solches, das sich im Bewußtsein bekundet. Es besteht prinzipiell die Möglichkeit, daß der Ablaufzusammenhang der Erlebnisse, des Bewußtseinsstromes,

»ein für sich geschlossener Seinszusammenhang«¹, eine gewisse Eindeutigkeit hat, ohne daß dem, was in diesem Erlebnis-zusammenhang vermeint ist, realiter etwas entspricht; d. h. es besteht grundsätzlich die Möglichkeit, daß durch eine »Vernichtung der Dingwelt« das Bewußtsein selbst »in seiner eigenen Existenz nicht berührt«² wird — eine Überlegung, die bekanntlich schon *Descartes* angestellt hat.

Das reale Sein kann anders sein oder kann überhaupt nicht sein, trotzdem vermag das Bewußtsein in sich selbst einen geschlossenen Seinszusammenhang darzustellen. Diese Überlegung will besagen: Das Bewußtsein ist absolut in dem Sinne, daß es die Seinsvoraussetzung ist, aufgrund deren überhaupt Realität sich bekunden kann. Transzendentes Sein ist immer in Darstellung gegeben, und zwar stellt es sich als Gegenstand gerade der Intentionalität dar.

Das Bewußtsein, das immanent, absolut gegebene Sein, ist das, in dem jedes mögliche andere Seiende sich konstituiert, in dem es eigentlich »ist«, was es ist. Absolut ist das konstituierende Sein. Jedes andere Sein als Realität ist nur in Beziehung zum Bewußtsein, d. h. relativ auf es. »So kehrt sich der gemeine Sinn der Seinsrede um. Das Sein, das für uns das Erste ist, ist an sich das Zweite, d. h. es ist, was es ist, nur in »Beziehung« zum Ersten.«³ Dieses Erste, das vorausgesetzt werden muß, das schon da sein muß, damit sich Reales bekunden kann, dieses erste Sein hat den Vorzug, daß es der Realität nicht bedarf, sondern umgekehrt diese des ersten Seins. Deshalb ist alles Bewußtsein gegenüber jeglicher Realität absolut.

Diese Bestimmung — absolut — ist jetzt im Hinblick auf die bestimmte Rolle gewonnen, die das Bewußtsein als konstituierendes hat; d. h. der Charakter absolutes Sein wird dem Bewußtsein jetzt zugesprochen, sofern es im Horizont einer Theorie der Vernunft gesehen wird, im Sinne der Frage nach

¹ Ideen I, S. 93 (117).

² a.a.O., S. 91 (115).

³ a.a.O., S. 93 (118).

der möglichen Ausweisung von Realität im vernünftigen Bewußtsein. Der Charakter »absolut« wird dem Bewußtsein jetzt zugesprochen, sofern es hinsichtlich seiner möglichen Funktion als Gegenstand konstituierendes Bewußtsein betrachtet wird, und in diesem Sinne ist das Bewußtsein dasjenige Sein, das seinerseits nicht wieder in einem anderen konstituiert ist, sondern was sich selbst konstituierend, jede mögliche Realität selbst konstituiert. Absolutes Sein besagt daher: Nicht-Ange-wiesensein auf anderes und zwar im Hinblick auf die Konstitution, das Erste, d. h. das, was schon da sein muß, damit Vermeintes überhaupt sein können. Vermeintes im weitesten Sinne gibt es überhaupt nur, sofern ein Vermeinen, d. h. ein Bewußtsein ist. Das Bewußtsein ist das Frühere, das Apriori im *Descartes'schen* und *Kantischen* Sinne.

Das Bewußtsein in der Bedeutung des Absoluten besagt: Vorrang der Subjektivität vor jeder Objektivität. Diese dritte Bestimmung — absolutes Sein — ist wiederum keine, die das Seiende selbst in seinem Sein bestimmt, sondern eine, die die Bewußtseinsregion innerhalb der Ordnung der Konstitution faßt und ihr in dieser Ordnung ein formales Frühersein vor jedem Objektiven zuspricht. Diese Bestimmung und Fassung des Bewußtseins ist zugleich die Stelle, wo der Idealismus und die idealistische Fragestellung, genauer der Idealismus im Sinne des Neukantianismus, in die Phänomenologie hereinbricht. Auch diese Seinsbestimmung ist sonach keine ursprüngliche.

d) Das Bewußtsein ist reines Sein

Die vierte Seinsbestimmung, die das Bewußtsein als *reines* Sein betrachtet, ist noch weniger als die drei vorgenannten eine Seinscharakteristik des Intentionalen, d. h. des Seienden, das durch die Struktur der Intentionalität bestimmt ist. Das Bewußtsein wird nämlich in dem Sinne als reines Bewußtsein bezeichnet, insofern es als diese Region nicht mehr in seiner konkreten Vereinzelung und in Anknüpfung an Lebewesen

betrachtet wird. Bewußtsein ist es nicht, sofern es *hic et nunc Reales*, meines ist, sondern rein seinem Wesengehalte nach. Nicht die individuelle Vereinzelung einer konkreten intentionalen Beziehung steht zur Verhandlung, sondern die intentionale Struktur überhaupt, nicht die Konkretion von Erlebnissen, sondern ihre Wesensstruktur, nicht das reale Erlebnis-Sein, sondern das ideale Wesens-Sein des Bewußtseins selbst, das Apriori der Erlebnisse im Sinne des gattungsmäßigen Allgemeinen, das je eine Erlebnisklasse bzw. einen Erlebnisstrukturzusammenhang bestimmt. Mit anderen Worten: Das Bewußtsein wird als reines bezeichnet, sofern in ihm gerade von jeglicher Realität und Realisierung abgesehen wird. Rein ist dieses Sein, weil es als *ideales*, d. h. *nicht reales* Sein bestimmt ist.

In diesem Seinscharakter, Bewußtsein als reines, wird am allerdeutlichsten, daß es sich nicht um die Seinscharaktere des Intentionalen handelt, sondern um die Seinsbestimmung der Intentionalität, nicht um die Seinsbestimmung des Seienden, das die Struktur Intentionalität hat, sondern um die Seinsbestimmung der Struktur selbst als in sich abgelöster.

Alle vier Seinsbestimmungen der phänomenologischen Region: immanentes Sein, absolutes Sein im Sinne absoluter Gegebenheit, absolutes Sein im Sinne des Apriori in der Konstitution und reines Sein sind in keiner Weise aus dem Seienden selbst geschöpft, sondern, sofern sie als Seinsbestimmungen des Bewußtseins herausgestellt sind, sind sie geradezu geeignet, den Weg zu einer Frage nach dem Sein dieses Seienden, d. h. zugleich nach der klareren Herausarbeitung dieses Seienden selbst, zu verlegen. Die Seinsbestimmungen sind nicht im Hinblick auf das Intentionale in seinem Sein selbst gewonnen, sondern, sofern es in den Blick gestellt ist, als *erfaßt*, *gegeben*, *konstituierend* und *ideierend* gefaßt als Wesen. Aus solchen Hinblicken, die dem Bewußtsein zunächst fremd sind, sind diese Seinsbestimmungen gewonnen. Es wäre aber voreilig, aus dem Fehlen der Bestimmung des Seins des Bewußtseins, aus dem Versäumnis der Seinsfrage bei der Charakteristik des

Bewußtseins als Region, überhaupt ein Versäumnis der Seinsfrage abzuleiten. Vielleicht soll hier nur das Regionsein des Bewußtseins bestimmt werden, die Art seines Feldseins für eine bestimmte Betrachtung, nicht aber das Sein des Seienden selbst, das als mögliches Betrachtungsfeld abhebbar ist.

In der Tat sind alle diese Seinsbestimmungen im Hinblick darauf gewonnen, den *Erlebniszusammenhang als eine Region absoluter wissenschaftlicher Betrachtung* herauszuarbeiten. Vielleicht soll gerade hier nicht nach dem Sein des Seienden gefragt werden. In jedem Falle haben wir zuvor nachzusehen, ob nicht auf dem Wege der Abhebung dieser Region der Sinn dieses Seienden bestimmt wird, wenn auch nur in dem Sinne, daß es als für das Regionsein irrelevant ausgeschaltet wird.

Die primäre Frage *Husserls* ist gar nicht die nach dem Seinscharakter des Bewußtseins, vielmehr leitet ihn diese Überlegung: *Wie kann überhaupt das Bewußtsein möglicher Gegenstand einer absoluten Wissenschaft werden?* Das Primäre, was ihn leitet, ist die *Idee einer absoluten Wissenschaft*. Diese Idee: *Bewußtsein soll Region einer absoluten Wissenschaft sein*, ist nicht einfach erfunden, sondern die Idee, die die *neuzeitliche Philosophie* seit *Descartes* beschäftigt. Die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist *nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst* gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie. Deshalb sind alle bestimmten Charaktere, die als Seinsbestimmungen der Erlebnisse auftreten, keine ursprünglichen. Genauer können wir auf die Motivation dieser ganzen Fragestellung und auf ihre Problemsetzungen hier nicht eingehen, es genügt für uns zunächst zu sehen, daß die vier Seinscharaktere, die vom Bewußtsein gegeben werden, nicht aus ihm selbst gewonnen sind.

Damit ist nur die erste Station unserer kritischen Betrachtung durchlaufen. Die zweite ist die, zu fragen, ob nicht doch auf dem Wege, durch den das reine Bewußtsein herausgear-

beitet wird, es vielleicht zu einer echten Seinsbestimmung der Erlebnisse kommt, oder wenn hier nicht, so doch sicher im Ausgang der ganzen Betrachtung, das heißt in der Gewinnung und Vorbereitung des exemplarischen Feldes, wo gesagt wird: Die phänomenologische Betrachtung soll von der natürlichen Einstellung ausgehen, das heißt von dem Seienden, wie es sich zunächst gibt. Damit ist auch ein Vorblick auf die Seinsbestimmung des Seienden gewonnen, in dem Bewußtsein und Vernunft konkret ist, in der Seinsbestimmung des konkreten Seienden, genannt Mensch.

*§ 12. Aufweis des Versäumnisses der Frage nach
dem Sein des Intentionalen als dem Grundfeld
der phänomenologischen Forschung*

Die kritische Frage, wie sie uns in der ersten ausführlichen, systematischen Bearbeitung durch *Husserl* entgegengetreten ist, ist diejenige nach dem Sein dessen, was als Thema der Phänomenologie angesetzt ist. Warum wir die Frage nach dem Sein als die kritische Frage in den Vordergrund stellen, mit welchem Recht wir überhaupt mit dieser Frage an die Position der Phänomenologie herankommen, wird später klar werden. Zunächst machen wir die Voraussetzung, daß nach diesem Sein gefragt werden muß. Wir fragen, ob danach in der Phänomenologie selbst gefragt ist.

Wenn wir die Bestimmungen uns vergegenwärtigen, die *Husserl* vom reinen Bewußtsein als der phänomenologischen Region selbst gibt, so zeigt sich: alle vier Bestimmungen — Sein als immanentes Sein, Sein als absolutes Sein im Sinne der absoluten Gegebenheit, Sein als absolutes Sein im Sinne von

konstituierendem Sein gegenüber allem Transzendenten und Sein als reines Sein gegenüber aller Vereinzelung – sind solche, die nicht aus dem Seienden selbst geschöpft werden, sondern ihm zugesprochen werden, sofern dieses Bewußtsein als reines Bewußtsein in bestimmte Hinblicke gestellt ist. Wird das Bewußtsein als erfaßtes betrachtet, kann von ihm gesagt werden, es ist immanent; wird es hinsichtlich der Art seiner Gegebenheit betrachtet, kann gesagt werden, es ist absolut gegeben. Hinsichtlich seiner Rolle als konstituierendes Sein, als das, in dem jede andere Realität sich bekundet, ist es absolutes Sein im Sinne des *nulla re indiget ad existendum*; hinsichtlich seines Wesens betrachtet, seines Was, ist es ideales Sein, d. h. es setzt im Gehalt seiner Struktur keine reale Vereinzelung. Wenn diese Bestimmungen keine originären Seinsbestimmungen sind, dann wird positiv gesagt werden müssen: Es sind lediglich Bestimmungen, die die Region als Region bestimmen, nicht aber das Sein des Bewußtseins selbst, der intentionalen Verhaltungen als solcher, sondern solche, die das Sein der Region Bewußtsein, das Sein des Feldes betreffen, innerhalb dessen Bewußtsein betrachtet werden kann. Diese Betrachtung ist in der Tat möglich, denn um es an einem Beispiel klarzumachen, der Mathematiker kann das mathematische Feld, den gesamten Bereich dessen, was Gegenstand mathematischer Betrachtung und Frage ist, umgrenzen; er kann eine gewisse Definition des Gegenstandes der Mathematik geben, ohne daß er dabei notwendig die Frage nach der Seinsart der mathematischen Gegenstände je stellt. Genau so kann man mit gewissem Recht zunächst zugeben, daß hier einfach die Region der Phänomenologie durch diese vier Charaktere umgrenzt ist, ohne daß dabei notwendig nach dem Sein dessen, was in diese Region gehört, gefragt ist. Vielleicht soll überhaupt nicht nach dem Sein des Bewußtseins gefragt werden. In jedem Falle können wir die endgültige kritische Stellungnahme nicht auf diese erste kritische Betrachtung gründen. Es ist weiter zu fragen und das Ganze dieser Ausformung des Bewußtseins

daraufhin näher zu studieren, ob darin nach dem Sein gefragt ist, ob vielleicht auf dem Wege der Reduktion, d. h. der Gewinnung und Abhebung dieser Region, genannt Bewußtsein, die Seinsfrage gestellt ist; ob vielleicht gerade auf dem Wege von dem, was in der natürlichen Einstellung gegeben, zu dem, was die Reduktion bietet, die Seinsfrage vorliegt.

Vergegenwärtigen wir uns den Sinn und die methodische Aufgabe der *phänomenologischen Reduktion*: Aus dem in der natürlichen Einstellung gegebenen faktischen, realen Bewußtsein ist das reine Bewußtsein zu gewinnen. Dies vollzieht sich in der Absehung von Realgesetztem, im Rückgang von jeder realen Setzung selbst. Von der Realität des Bewußtseins, gegeben in der natürlichen Einstellung am faktischen Menschen, wird gerade in der Reduktion abgesehen. Das reale Erlebnis wird als reales ausgeschaltet, um das reine, absolute zu gewinnen (*ἐποχή*). Der Sinn der Reduktion ist gerade, von der Realität des Intentionalen keinen Gebrauch zu machen; es wird nicht als Reales gesetzt und erfahren. Sofern überhaupt vom realen Bewußtsein am faktisch existierenden Menschen ausgegangen wird, geschieht das nur, um schließlich davon abzusehen, um die Realität des Bewußtseins als solche zu verabschieden. Sonach ist die Reduktion ihrem methodischen Sinne nach als Absehen-von grundsätzlich ungeeignet, positiv das Sein des Bewußtseins zu bestimmen. Im Sinne der Reduktion wird gerade der Boden aus der Hand gegeben, auf dem einzig nach dem Sein des Intentionalen gefragt werden könnte, (freilich in der Absicht, um von der nun gewonnenen Region her erst gerade den Sinn dieser Realität zu bestimmen). Hier aber steht lediglich in Frage, ob Reduktion als solche für die Bestimmung des Seins des Intentionalen etwas austrägt? Freilich muß man hier vorsichtig sein, sofern *Husserl* hier antworten würde: Der Sinn der Reduktion ist es gerade *zunächst* von der Realität abzusehen, um sie dann gerade als Realität betrachten zu können, so wie sie sich im reinen Bewußtsein, das ich durch die Reduktion gewinne, bekundet. An diese Antwort

wäre wieder die Frage zu stellen, ob so der Frage nach dem Sein des Intentionalen genügt werden kann.

Was leistet die Reduktion weiter? Sie sieht nicht nur von der Realität ab, sondern auch von der jeweiligen Vereinzelung der Erlebnisse. Sie sieht davon ab, daß die Akte meine oder diejenigen eines anderen individuellen Menschen sind, und betrachtet sie nur nach ihrem *Was*. Das Was, die Struktur der Akte, betrachtet sie, nicht aber die Weise zu sein, nicht das Aktsein als solches wird dabei Thema. Die Frage ist lediglich nach den Wasgehalten der Strukturen, nach der Struktur des Intentionalen als der Grundstruktur des Psychischen, nach den Wasgehalten der Verfassung dieser Struktur, nach dem Wesen des Was der Verhaltungen, nach den Verschiedenheiten ihres Sichrichtens und dem Wasgehalt ihrer Aufbauverhältnisse, aber nicht nach dem Wesen ihres Seins.

In der Ideation (eidetischen Reduktion), im Heraussehen des Wesensgehaltes der Akte, wird nur auf die gehaltliche Struktur gesehen, nicht wird auch ideativ das Wesen des Seins der Erlebnisse in den Wesenszusammenhang des reinen Bewußtseins aufgenommen. Obwohl die Gegenstände hier gänzlich verschieden sind, soll ein Beispiel dies klarmachen. Wenn ich das Wesen Farbe gegenüber Ton abgrenzen soll, kann diese Abgrenzung geschehen, ohne daß ich nach der Seinsart dieser beiden Gegenstände frage. Ich sehe gerade, wenn ich die *essentia*, das Wesen von Farbe und Ton, bestimme von ihrer *existentia* ab, von ihrer jeweiligen Vereinzelung, ob die Farbe Farbe eines Dinges ist, in der und der Beleuchtung. Ich sehe nur darauf, was jeder Farbe als Farbe, mag sie existieren oder nicht, zukommt. Von ihrer Existenz sehe ich ab und damit erst recht vom Wesen ihrer Existenz.

So ist auch in der Betrachtung und Ausformung des reinen Bewußtseins lediglich der *Wasgehalt* herausgehoben, ohne nach dem Sein der Akte im Sinne ihrer Existenz zu fragen. Diese Frage wird in den Reduktionen, der transzendentalen wie der eidetischen, nicht nur nicht gestellt, sondern sie *geht*

durch sie gerade verloren. Aus dem Was erfahre ich nie etwas über den Sinn und die Weise des Daß — allenfalls nur, daß Seiendes von diesem Wasgehalt (extensio z. B.) eine bestimmte Weise zu sein haben kann. Was diese Weise zu sein selbst ist, wird damit nicht geklärt. Nur hinsehen auf den Wasgehalt heißt: das Was als Erfaßtes, Gegebenes, Konstituiertes sehen. Die kritische Diskussion der Reduktionen auf ihre Leistung in der Stellung der Seinsfrage fällt negativ aus, so zwar, daß sie gerade verständlich macht, daß die unter Paragraph 11 a) besprochenen Seinsbestimmungen keine echten sein können. Vor allem aber lebt diese Auffassung der Ideation als Absehen von der realen Vereinzelung in dem Glauben, das Was eines jeden Seienden sei unter Absehen von seiner Existenz zu bestimmen. Wenn es aber Seiendes gäbe, *dessen Was es gerade ist, zu sein und nichts als zu sein*, dann wäre diese ideative Betrachtung einem solchen Seienden gegenüber das fundamentalste Mißverständnis. Es wird sich zeigen, daß dieses Mißverständnis in der Phänomenologie herrscht und herrscht wiederum aufgrund der Herrschaft der Tradition.

Soll das Intentionale nach seiner Weise zu sein befragt werden, dann muß das Seiende, das intentional ist, ursprünglich gegeben, d. h. erfahren sein in seiner Weise zu sein. Das ursprüngliche Seinsverhältnis zum Seienden, das intentional ist, muß gewonnen werden. Aber liegt dieses ursprüngliche Seinsverhältnis zum Intentionalen nicht vor in der Ausgangsstellung der Reduktionen? Nimmt diese nicht gerade das Psychische, das Bewußtsein von, so wie es sich in der natürlichen Einstellung gibt, in der theoretischen noch unmodifizierten Erfahrung? Hier am Ende muß zum mindesten der Sinn des Intentionalen, wenn zwar nicht ausdrücklich abgehoben, so doch erfahren sein.

Stellen wir die erste kritische Frage: Wie weit ist das Sein des Intentionalen in der Ausgangsstellung — in der Bestimmung des exemplarischen Bodens der Reduktionen — erfahren und bestimmt? Wenn nämlich in der natürlichen Einstellung

das Sein, die ›Realität‹ des Intentionalen erfahren ist, dann bedarf es je nur einer nachträglichen Ergänzung der Betrachtungen des Intentionalen und der bisher so verstandenen Reduktion, sofern man nun die Frage nicht nur nach dem Wasgehalt, der Struktur der Akte stellt, sondern auch nach dem Wesen ihres Seins. Die Weise zu sein, wäre dann in der natürlichen Einstellung zu fassen und ebenso ideativ im Wesen zu bestimmen. Vermutlich ist die Seinsart (die Realität) des Intentionalen als des Psychischen hier miterfahren. In der natürlichen Einstellung soll gerade das Intentionale zunächst als das gegeben werden, wovon dann in der Ideation abgesehen wird, wenn auch nur, um sogleich auf die Seite gestellt zu werden, so ist doch hier das Intentionale in seiner Wirklichkeit erfahren, obzwar nicht thematisch erfaßt. Welches Sein wird ihm zugesprochen? — das von realen Weltvorkommnissen, Lebewesen, welche objektiv vorhanden sind, ihrem Sein nach in die ›Fundamentalschicht‹ aller Realität, in das materielle Dingsein eingebaut. Demnach ist doch das Sein des Intentionalen, das Sein der Akte, das Sein des Psychischen als reales Weltvorkommnis im Sinne jedes Naturvorganges fixiert. Nicht nur das.

Sofern die Ausbildung der Region des reinen Bewußtseins in vernunfttheoretischer Absicht unternommen ist, besagt das: Durch die Herausarbeitung der verschiedenen Weisen, in denen sich die verschiedenen Bezirke von Seiendem im Bewußtsein konstituieren, soll deren jeweilige Realität und Objektivität bestimmt werden. Reales bekundet sich im Bewußtsein als möglicher Gegenstand eines Sich-darauf-richtens. Realität ist im Blick auf das sich Bekundende als solches jeweils zu bestimmen. Bestimmbar wird sonach auch das besondere Reale, das für uns in Frage steht: die Animalien, das Psychische in seiner faktischen Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Die Reduktion und die Ausbildung der Regionen, diese Weisen zu sein, haben gar keinen anderen Sinn als die wissenschaftliche Basis dafür zu schaffen, die Realität eines Realen zu bestimm-

men. Auch das Wirklichsein des Intentionalen ist als Realität im Bewußtsein konstituiert.

Das »psychologische Bewußtsein«, das heißt das Bewußtsein von etwas, das Intentionale; so wie es Gegenstand der Psychologie als Realwissenschaft ist, muß selbst noch als Korrelat des reinen Bewußtseins verstanden werden. »... dem empirischen [psychischen] Erlebnis« steht gegenüber, »als Voraussetzung seines Sinnes, das absolute Erlebnis;«¹ *Personen* — »psychische Persönlichkeiten« sind »empirische Einheiten«²; so »wie Realitäten jeder Art und Stufe, bloße Einheiten intentionaler »Konstitution« sind — ...«³, das heißt, sie sind erfahrbar als wahrhaft seiend und so »wissenschaftlich zu bestimmen«⁴. »Alle empirischen Einheiten [Person, animalisches Ich] ... sind *Indices für absolute Erlebniszusammenhänge* von ausgezeichneter Wesensgestaltung, neben welchen eben noch andere Gestaltungen denkbar sind; alle empirischen Einheiten sind im gleichen Sinne transzendent, bloß relativ, zufällig.«⁵ »Sie als im absoluten Sinne seiend ansetzen, ist also Widersinn.«⁶ — nur das reine Bewußtsein ist die »Seinssphäre absoluter Ursprünge«⁷. Diesem reinen Bewußtsein »noch Realität zuzumuten«, ist Widersinn.⁸

Zusammenfassend läßt sich sagen: »... die ganze *räumlich-zeitliche Welt*, der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, [ist] *ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein, [in Akten sich bekundendes Sein]*, also ein solches, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewußtsein hat ... Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als

¹ Ideen I, S. 106 (133).

² a.a.O., S. 106 (134).

³ a.a.O.

⁴ a.a.O.

⁵ a.a.O., S. 105 (135).

⁶ a.a.O., S. 106 (134).

⁷ a.a.O., S. 107 (135).

⁸ a.a.O., S. 108 (136).

Identisches von einstimmig motivierten Erfahrungsmannigfaltigkeiten anschaubar und bestimmbar — *darüber hinaus* aber ein Nichts ist.⁹ Damit ist aber ganz deutlich geworden: Das Sein des Psychischen, das Intentionale, wird zunächst ausgeschaltet, um die reine Region des Bewußtseins gewinnen zu lassen, und von dieser her wird nun gerade erst möglich, das ausgeschaltete Sein, die Realität, zu bestimmen. *Die Seinsfrage ist also gestellt, sie ist sogar beantwortet.* Nur haben wir es mit dem eigentlich wissenschaftlichen Weg einer Beantwortung zu tun, der den Sinn der Realität eines Realen zu bestimmen versucht, sofern es sich im Bewußtsein bekundet.

Wozu diente die kritische Frage? War es nur eine Voreiligkeit, daß wir im Hinblick auf die Seinsbestimmungen, die dem reinen Bewußtsein zugesprochen werden, die Seinsfrage diskutierten und gar ein Versäumnis feststellten? Doch diese ganze Betrachtung steht unter einem ›Aber‹, und zwar betrifft diese Schwierigkeit nicht etwa die Bestimmung der Region als solcher, die Charakteristik des reinen Bewußtseins, sondern, wie schon angedeutet, die Grundschwierigkeit dieser Bestimmung der Realität der Akte liegt schon in der Ausgangsstellung. Was hier als Gegebenheit einer natürlichen Einstellung fixiert wird, daß nämlich der Mensch als Lebewesen, als zoologisches Objekt gegeben wird, ist diese Einstellung, die sich als natürliche bezeichnet. Ist es für die Erfahrungsart des Menschen gegenüber dem Anderen und sich selbst die natürliche Betrachtungsart, sich als ζῷον, als Lebewesen, in diesem weitesten Sinne als Naturobjekt, das in der Welt vorkommt, zu erfahren? Erfährt sich in der natürlichen Erfahrungsart der Mensch, kurz gesagt, zoologisch? Ist diese Einstellung eine natürliche Einstellung, oder ist sie das nicht?

Sie ist eine Erfahrung, die ganz und gar nicht natürlich ist, sondern eine ganz bestimmte theoretische Haltung in sich schließt, eine solche, für die alles Seiende a priori als gesetzlich

⁹ a.a.O., S. 93 (117).

geregelter Ablauf von Vorkommnissen im räumlich-zeitlichen Auseinander der Welt gefaßt wird. Ist vielleicht diese natürliche Einstellung nur der Schein einer solchen? Eine solche Verhaltens- und Erfahrungsart bezeichnet sich selbst allerdings mit Recht als *Einstellung*, sofern sie erst aus dem natürlichen Verhalten, aus der natürlichen Erfahrungsart gewonnen werden muß, als man sich erst gewissermaßen in diese Betrachtungsart hineinstellen muß, um auf diese Weise erfahren zu können. Die natürliche Erfahrungsweise des Menschen darf dagegen nicht als Einstellung bezeichnet werden. Eine andere Sache ist es, ob der Realitätscharakter des Menschen und der Akte, die sich in dieser Erfahrungsart zeigen, der primäre und eigentliche ist; ob ich darin das spezifische Sein der Akte selbst erfahre, oder ob nicht gerade das spezifische Sein der Verhaltungen als solcher ausgestrichen und das Sein der Akte lediglich im Sinne des Vorkommendseins bestimmt ist. So bleibt es dabei, obzwar hier in gewissem Sinne nach der Realität der Akte gefragt ist, ist doch nicht nach dem spezifischen Aktsein der Verhaltungen als solcher gefragt. Im Gegenteil, durch diese sogenannte natürliche Einstellung wird gerade das spezifische Sein der Akte verstellt. Dadurch, daß diese Einstellung sich als natürliche ausgibt, wird gerade das Vorurteil unterstützt, als sei in dieser Einstellungsart das Sein der Akte ursprünglich und eigentlich gegeben, als müßte jede Frage nach dem Sein der Akte auf diese Einstellungsart rekurrieren.

Mag das ›Naturding Mensch‹, das in der Welt vorkommende ζῷον erfahren sein, mag seine Seinsart und Realität bestimmt sein, damit sind nicht seine Verhaltungen, das Intentionale in seinem Sein befragt und bestimmt, sondern nur das Vorhandensein eines Dinges, an dem Verhaltungen vielleicht als ›Annexe‹ sind, die aber nicht relevant für die Bestimmung des Seinscharakters dieses Seienden sind, die nicht seine Weise zu sein ausmachen, sondern, sofern es durch die Verhaltungen charakterisiert ist, muß seine Weise zu sein in seinen Verhaltungen miterkennbar sein.

Resultat unserer Überlegungen ist daher: In der Herausarbeitung der Intentionalität als des thematischen Feldes der Phänomenologie *bleibt die Frage nach dem Sein des Intentionalen unerörtert*. Sie wird im gewonnenen Feld, dem reinen Bewußtsein, nicht gestellt, ja geradezu als widersinnig abgelehnt. Sie wird durch den Weg der Gewinnung dieses Feldes, durch die Reduktion, ausdrücklich zurückgestellt, und sie wird da, wo von Seinsbestimmungen Gebrauch gemacht wird, wie in der Ausgangsstellung der Reduktion, ebenfalls nicht ursprünglich gestellt, sondern das Sein der Akte wird im vorhinein theoretisch-dogmatisch bestimmt als Sein im Sinne der Realität von Natur. *Die Seinsfrage selbst bleibt unerörtert*.

§ 13. Aufweis des Versäumnisses der Frage nach
dem Sinn von Sein selbst und nach dem Sein des Menschen
in der Phänomenologie

Aber wozu dieses Fragen nach dem Sein? Reicht es aus, wenn das Was und die Verschiedenheiten desselben bestimmt werden? Zunächst ist das ›Wozu‹ in der Erkenntnis kein primäres Kriterium! Ganz allgemein ist so nach dem Sein des Intentionalen zu fragen doch eine Möglichkeit! Und am Ende eine Notwendigkeit!?

Zunächst ist zu sagen, daß diese Exposition des thematischen Feldes der Phänomenologie, des reinen Bewußtseins, selbst gerade darauf abzielt, die Unterscheidung innerhalb des Seienden zu gewinnen, den Fundamentalunterschied innerhalb des Seienden zu fixieren, das heißt, im Grunde die Seinsfrage zu beantworten. Husserl sagt: »Die Kategorienlehre muß durchaus von dieser radikalsten aller Seinsunterscheidungen — Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein ›bekundendes‹, ›transzendentes‹ Sein — ausgehen, die, wie man einsieht, nur durch die Methode der phänomenologischen Reduktion in ihrer

Reinheit gewonnen und gewürdigt werden kann.«¹ Nicht nur, daß der Grundunterschied im Seienden mit der Gewinnung des reinen Bewußtseins selbst gefunden werden soll, sondern die Reduktion selbst hat keine andere Aufgabe, als diesen fundamentalen Seinsunterschied zu fixieren und auszuweisen. Aber wir sehen jetzt das Merkwürdige, daß hier beansprucht wird, den radikalsten Seinsunterschied zu gewinnen, ohne daß nach dem Sein der Seienden, die in den Unterschied eingehen, eigentlich gefragt ist. Noch mehr: es ist hier eine Seinserörterung, eine Unterscheidung von seienden Regionen, das heißt, es wird vorgegeben, es sei unterschieden im Hinblick auf das Sein. Wenn wir weiter fragen, was hier Sein heißt, im Hinblick worauf das absolute Sein gegenüber der Realität unterschieden wird², so suchen wir vergebens nach einer Antwort und noch mehr nach einer ausdrücklichen Stellung dieser Frage selbst. Bei der Gewinnung dieses fundamentalen Seinsunterschiedes ist nicht einmal nach der Seinsart der Unterschiedenen selbst gefragt, nach der Seinsart des Bewußtseins nicht und grundsätzlich nicht nach dem, was die ganze Unterscheidung des Seinsunterschiedes überhaupt dirigiert — nach dem Sinn von Sein. Daraus wird deutlich, daß die *Seinsfrage keine beliebige, nur mögliche Frage, sondern die dringlichste Frage* gerade im eigensten Sinne der Phänomenologie selbst ist — dringlich noch in einem viel radikaleren Sinne bezüglich des Intentionalen, als wir das bislang erörterten.

So sehen wir in der Tat, die phänomenologische Forschung bewegt sich in ihrer Ausbildungstendenz und erst recht schon in ihrem Durchbruch in einem *fundamentalen Versäumnis*, und zwar im Hinblick auf die phänomenologische Befragung und Bestimmung dessen, was ihr Thema sein soll: das intentionale Verhalten und alles mit ihm Gegebene.

¹ Ideen I, S. 141 f. (174).

² In der Fundamentalscheidung: Sein als Bewußtsein und Sein als Realität »gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes«. a.a.O., S. 93 (117).

Zwei fundamentale Versäumnisse hinsichtlich der Seinsfrage können festgestellt werden: Einmal ist die Frage nach dem Sein dieses spezifisch Seienden, der Akte, versäumt; zum anderen haben wir das Versäumnis der Frage nach dem Sinn von Sein selbst.

Aber wie ist so etwas möglich, daß eine Forschung, deren Prinzip »zu den Sachen selbst« ist, die Fundamentalbetrachtung ihrer eigenen Sache unerledigt läßt? Ist die phänomenologische Forschung in der Tat so unphänomenologisch, daß sie ihr eigenes Gebiet von der phänomenologischen Frage ausschließt? Bevor wir die Kritik abschließen und aus ihr zur positiven Betrachtung übergehen, sind wir daran gehalten, alle auffindbaren Ansätze herauszuheben, die in die Richtung weisen, das Sein des Intentionalen doch aus ihm selbst heraus zu bestimmen. Wird in der Phänomenologie nicht doch ausdrücklich nach dem Sein des Intentionalen als solchem gefragt, und zwar über die erstbesprochene »naturalistische Einstellung« hinaus? Muß nicht diese Frage auftauchen, sobald Phänomenologie sich gegen Psychologie abgrenzt?

a) Die notwendige Abgrenzung der Phänomenologie
gegen die naturalistische Psychologie und
deren Überwindung

Wir sahen den Weg einer solchen Abgrenzung, die die Frage, die wir als wesentlich vernunfttheoretisch oder erkenntnistheoretisch bezeichneten, nicht kannte, obzwar dieser Weg gerade zu fundamentalen Seinsbestimmungen gelangte. Notwendig wurde solche Abgrenzung der Phänomenologie gegenüber der Psychologie schon bei ihrem ersten Durchbruch, sofern die Phänomenologie selbst sich aus einer bestimmten Psychologie, wenn man so sagen kann, der *Brentanoschen*, herausgearbeitet hat. In dieser Abgrenzung muß offenbar vom Sein der Akte gehandelt werden. Diese Abgrenzung, sofern sie auf die Akte selbst rein als solche eingestellt ist, wird nicht in der Richtung

der sogenannten naturalistischen Einstellung verlaufen, in der ja nicht die Akte als solche bestimmt werden, sondern sie als Annexe eines materiellen Dinges behandelt werden. Daß die Phänomenologie doch in gewissem Sinn den *Naturalismus* überwindet, zeigt sich, wenn man sich den Durchbruch noch genauer vergegenwärtigt.

In ihrem ersten Stadium, bei ihrem Durchbruch, verstand sich die Phänomenologie geradezu als Kampf gegen den *Naturalismus*, freilich gegen den Naturalismus in der besonderen Form als *Psychologismus*, und zwar Psychologismus auf dem besonderen Felde der *Logik*.

Es gab eine Richtung der Logik, die die Gesetze des Denkens als Gesetze der psychischen Denkvorgänge, des psychischen Denkgeschehens faßte. Gegenüber diesem Mißverständnis zeigte *Husserl* wie *Brentano*, daß die Gesetze des Denkens nicht Gesetze des psychischen Ablaufs des Denkens sind, sondern Gesetze des Gedachten, daß man zwischen dem psychischen Urteilstvorgang, dem Akt im weitesten Sinne, und dem in diesen Akten Geurteilten unterscheiden muß. Man unterscheidet zwischen dem realen Inhalt der Akte, dem Urteilen als solchem, und dem Idealen, dem Urteilsgehalt. In dieser Unterscheidung von *realem Vollzug* und *idealem Gehalt* gründet die grundsätzliche Zurückweisung des *Psychologismus*. Insofern als die Phänomenologie nach dieser Richtung in der Logik gegen den Psychologismus oder Naturalismus arbeitet, war sie von vornherein gegen das naturalistische Mißverständnis gesichert. Aber es ist an dieser Abgrenzung am Urteilsphänomen: geurteilter Gehalt, Sachgehalt als ideales Sein oder geltendes Sein, und reales Sein, dem Urteilsakt, zu sehen, daß zwar Unterscheidung getroffen wird zwischen dem realen und dem idealen Sein des Urteils, daß aber gerade die Realität dieses Realen der Akte unbestimmt bleibt. Das Sein des Urteils, das Aktsein, das heißt das Sein des Intentionalen, bleibt ungefragt, so daß immer noch die Möglichkeit besteht, diese Realität im Sinne des psychischen Naturvorganges zu fassen.

Es faszinierte gleichsam die Entdeckung, bzw. die Wiederentdeckung des Idealen, und man überließ das andere, die Akte und Vorgänge, der Psychologie. Erst die Herausarbeitung des reinen Feldes führte hier wieder zu Normen, wie wir sahen, ohne die zentrale Frage zu stellen.

b) Diltheys Versuch einer »personalistischen Psychologie«
— seine Idee des Menschen als Person

Diese phänomenologische Kritik des Naturalismus war aber offen für die Tendenzen *Diltheys*, und sie hat ihre Anstöße aufgenommen, d. h. *Husserl* machte sich an die Arbeit, auf phänomenologischem Wege die Aufgabe, die sich *Dilthey* stellte, durchzuführen — gegenüber der *naturalistischen Psychologie* eine *personalistische* ins Werk zu setzen. Das Psychische sollte jetzt nicht als Naturgeschehen, sondern als *Geist* und *Person* verstanden werden.

Es wurde schon darauf hingewiesen³, daß *Dilthey* ein ursprüngliches Verständnis für die Phänomenologie mitbrachte und daß er selbst gerade in der Richtung der Frage, die uns beschäftigt, auf sie gewirkt hat. *Diltheys* wissenschaftliche Arbeit ging von sich aus darauf zu, gegenüber der naturwissenschaftlichen Psychologie diejenige Betrachtungsart des Menschen zu gewinnen, die ihn nicht als Naturding zum Objekt hat, ihn erklärt und aus anderen allgemeinen Gesetzensgesetzen konstruiert, sondern die ihn als *lebendige Person der handelnden Geschichte versteht*, ihn in diesem Verstehen *beschreibt* und *zergliedert*. Erkennbar ist hier die Tendenz auf eine neue Psychologie, eine *personalistische*. Ich wies bereits darauf hin, daß nach Erscheinen der »Logischen Untersuchungen« (1900/1901), als *Husserl* versuchte, seine Position weiter auszubauen, *Dilthey* besonderen Einfluß auf ihn gewann, gerade in der Richtung der Gewinnung einer neuen Psychologie.

³ Vgl. § 4 c, S. 19 f.

Im Horizont unserer Frage aber liegt doch zugleich der Versuch, das Sein der Akte selbst rein aus ihnen selbst heraus zu bestimmen, wegzukommen von der rein naturalistisch objektivierenden Naturbetrachtung der Akte und des Psychischen. Im Hinblick auf das eigentliche Thema der Phänomenologie bedeutet dies: Erfordert wird eine Besinnung hinsichtlich der Bestimmung der Ausgangsstellung in der Weiterbildung der Phänomenologie, nämlich die Bestimmung des Seins des Bewußtseins angesichts der Art, wie es sich in der natürlichen Einstellung gibt. Diese primäre Erfahrungsart, die den Boden für alle weitere Charakteristik des Bewußtseins abgibt, ist eine Erfahrungsart, die sich als eine theoretische herausstellt, nicht eine im eigentlichen Sinne natürliche, in der das Erfahrene seinem ursprünglichen Sinne nach sich geben könnte. Vielmehr ist die Art und Weise, wie sich Erfahrenes hier gibt, bestimmt durch den Charakter einer Gegenständlichkeit für theoretische Naturbetrachtung und nichts weiter. So ergibt sich, daß die Ausgangsstellung für die Herausarbeitung des reinen Bewußtseins eine *theoretische* ist, was an sich natürlich zunächst kein Einwand und kein Unglück wäre, aber doch insofern, als nachher vom reinen Bewußtsein aus, das aus dieser theoretischen Basis gewonnen, der Anspruch erhoben wird, zugleich das ganze Feld der Verhaltungen, vor allem die praktischen zu bestimmen. Freilich zeigt sich im weiteren Verlauf der Entwicklung der Phänomenologie das Einwirken der genannten neuen Tendenz, die versucht, über die spezifisch naturalistische Einstellung hinauszukommen und einer personalistischen zum Recht zu verhelfen.

Es ist zu fragen, wie sich menschliches Dasein in der spezifisch personalen Erfahrung gibt, wie sich der Versuch anläßt, von hieraus das Sein der Akte und das Sein des Menschen zu bestimmen. Sofern dieser Versuch gelingen soll, und auf diesem Wege das Sein des Intentionalen, der Akte, und des konkreten Daseins des Menschen bestimmbar sein sollte, wäre unserer Kritik der Boden entzogen. Es bleibt nachzusehen, wie

weit in dieser neuen Einstellung nach dem Sein des Daseins des Menschen, dem Sein der Akte und des Aktvollziehers gefragt und wie weit dieses Sein bestimmt ist. Dazu ist noch einmal kurz auf *Dilthey* einzugehen.

Dilthey war der erste, der die Absichten der Phänomenologie verstand. Seine Arbeit, schon seit den sechziger Jahren, war auf eine Herausarbeitung einer neuen Psychologie gerichtet, ganz allgemein gesprochen, auf eine Wissenschaft vom Menschen, die den Menschen primär erfaßt, so wie er als Person, als handelnde Person in der Geschichte existiert. Diese Idee des Menschen hatte er im Blick und versuchte dieses Seiende selbst wissenschaftlich zu bestimmen. Er kam in dieser Absicht in Konflikt mit der herrschenden Psychologie, die im extremen Sinne naturalistisch, naturwissenschaftlich war, im engeren Sinne sogar Sinnespsychologie war. Es galt für ihn, gegenüber dieser *erklärenden Psychologie*, aus Hypothesen erklärend, eine *beschreibende Psychologie* zu gewinnen, gegenüber der konstruktiven eine *zergliedernde*. Die Bemühungen um eine solche Psychologie, die es nur dem Namen nach noch ist, kommen zu einem ersten Abschluß in den beiden Abhandlungen: »Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie«⁴ und »Beiträge zum Studium der Individualität«.⁵ Nach dem Erscheinen der »Logischen Untersuchungen« (1900/01) hat *Dilthey* dieses Problem einer echten Personalpsychologie erneut aufgenommen. Die ersten Resultate nach Kenntnis der Phänomenologie sind niedergelegt in einem merkwürdigen Fragment: »Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften«⁶ und noch einmal in einem Alterswerk in großartigem Wurf: »Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissen-

⁴ W. Dilthey, Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1874, bes. Kap. 7.

⁵ W. Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität, Gesammelte Schriften, V, 1, 1924, S. 139 ff.

⁶ W. Dilthey, Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1905.

schaften«. ⁷ Wichtig ist, was *Dilthey* in den »Ideen« (7. Kap.) auseinandersetzt: »Von der Struktur des Seelenlebens«, Grundthesen, die von *Husserl* und *Scheler* aufgenommen und phänomenologisch schärfer zergliedert wurden: daß die Person in bestimmter Selbigkeit sich gegenüber einer Welt findet, auf die sie wirkt, und welche Welt auf sie zurückwirkt; daß in jedem Moment des Seins die Person, die volle, zurückwirkt, nicht lediglich wollend, fühlend und betrachtend, sondern alles in einem immer zugleich; daß der Lebenszusammenhang der Person in jeder Lage ein solcher der Entwicklung ist. Hinsichtlich der Analyse und Durcharbeitung sind diese mit den rohen und primitiven Mitteln der alten traditionellen Psychologie ausgeführt, das Wesentliche ist hier aber nicht die begriffliche Durchdringung als vielmehr überhaupt die Erschließung neuer Horizonte für die Frage nach dem Sein der Akte, im weitesten Sinne nach dem Sein des Menschen.

c) Husserls Aufnahme der personalistischen Tendenz
im »Logos-Aufsatz«

Diese Vorarbeit für eine personalistische Psychologie wurde von *Husserl* aufgenommen und nun in die weitere Entwicklung der Phänomenologie hineingearbeitet. Literarisch zeigen sich die ersten Resultate dieser Betrachtungen in dem schon genannten »Logos-Aufsatz« von 1910: »Philosophie als strenge Wissenschaft«.

Dieser Aufsatz ist in mehrfacher Hinsicht wichtig: einmal als Übergangsstadium von den »Logischen Untersuchungen« zu den »Ideen«; dann bezüglich des Begriffs der Reduktion; die Beziehung zwischen der eidetischen und der transzendentalen Reduktion bleibt noch ungeklärt; weiter wegen des Begriffs von Phänomen und Psychischem und wegen der Unklarheit über das »Noematische« und »Noetische«; vor allem aber ist er im zweiten Teil charakteristisch wegen seiner Stellung zum

⁷ W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1910.

Problem der Geschichte, eine Stellung, die als unmöglich bezeichnet werden muß und auch mit Recht das Entsetzen *Diltheys* hervorgerufen hat. Aber dieses Problem interessiert uns jetzt zunächst nicht, lediglich die Frage, wie weit in dieser Abhandlung sich Tendenzen zu einer personalistischen Psychologie zeigen, und ob sie über den ersten naturalistischen Ansatz hinauskommen.

Das machen wir uns dadurch am besten deutlich, daß wir fragen: Wie ist hier der Sinn des phänomenologischen Themas, d. h. des reinen Bewußtseins bestimmt? Gegenüber dem Transzendenten, dem Physischen der Natur, ist das Psychische das immanente Gegebene, es ist, wie *Husserl* hier sagt, »der Gegenwurf von Natur«.^{7a} Gegenüber diesem immanenten Psychischen ist nun die Frage aufzuwerfen: Was erforschen wir an ihm als seinem Sein? Diese Frage, was erforschen wir am Bewußtsein als seinem Sein, formuliert *Husserl* auch so: Was können wir an ihm fassen, bestimmen, als objektive Einheiten fixieren? *Sein* heißt für ihn nichts anderes als wahres Sein, *Objektivität, wahr für ein theoretisches, wissenschaftliches Erkennen*. Es wird hier *nicht* nach dem spezifischen Sein des Bewußtseins, der Erlebnisse gefragt, sondern nach einem *ausgezeichneten Gegenstandsein für eine objektive Wissenschaft vom Bewußtsein*. Wie muß ich den Erlebniszusammenhang fassen, damit über ihn allgemein gültige Aussagen gemacht werden können, um in ihnen das Sein des Bewußtseins zu bestimmen? Die Antwort lautet: Sind die Phänomene psychische, also keine Natur, so haben sie ein im unmittelbaren Schauen faßbares und adaequat faßbares Wesen. Dadurch, daß ich von der individuellen Beschreibung des Psychischen zur Wesensbetrachtung übergehe, gewinne ich ein Sein des Bewußtseins, das objektiv bestimmbar ist. Was in der Charakteristik des Bewußtseins hinsichtlich seines Seins das Primäre ist, ist der Sinn einer möglichen wissenschaftlichen Objektivität, nicht aber sein spezifisch eigenes Sein, das vor aller möglichen wissenschaftlichen

^{7a} [Logos, Bd. 1, Heft 3, S. 314.]

Bearbeitung selbst besteht und einen eigenen Sinn hat. In diesem Horizont ist zu verstehen, was *Husserl* jetzt in der Richtung auf eine personale Bestimmung des Bewußtseins sagt: »Es ist freilich nicht unbedenklich, die Psychologie, die Wissenschaft vom ›Psychischen‹, nur als solche von den ›psychischen Phänomenen‹ und deren Verknüpfungen mit dem Leibe anzusehen. De facto ist sie doch überall geleitet von jenen urwüchsigen und unvermeidlichen Objektivierungen, deren Korrelate die empirischen Einheiten Mensch und Tier, andererseits Seele, Persönlichkeit, bzw. Charakter, Disposition der Persönlichkeit sind. Indessen für unsere Zwecke ist es nicht nötig der Wesensanalyse dieser Einheitsbildungen nachzugehen und dem Problem, wie sie von sich aus die Aufgabe der Psychologie bestimmen. Soviel wird nämlich alsbald klar, daß diese Einheiten von prinzipiell anderer Artung sind als die Dinglichkeiten der Natur, die ja ihrem Wesen nach Gegebenheiten durch abschatzende Erscheinungen sind, während dies von den fraglichen Einheiten in keiner Weise gilt. Nur die fundierende Unterlage ›Menschenleib‹, nicht aber der Mensch selbst, ist eine Einheit dinglicher Erscheinung, und erst recht nicht Persönlichkeit, Charakter usw. Offenbar werden wir mit all solchen Einheiten zurückgewiesen auf die immanente Lebenseinheit des jeweiligen Bewußtseinsflusses und auf morphologische Eigentümlichkeiten, die verschiedene solche immanente Einheiten unterscheiden. Demgemäß sieht sich auch alle psychologische Erkenntnis, selbst wo sie primär auf menschliche Individualitäten, Charaktere, Dispositionen bezogen ist, zurückverwiesen auf jene Einheiten des Bewußtseins und somit auf das Studium der *Phänomene selbst* und ihrer Verflechtungen.«⁸

Hier ist deutlich, daß die Einheitsbildungen im Sinne von Einheitsbildungen der Erlebniszusammenhänge, die wir als Person, Persönlichkeit ansprechen, von prinzipiell anderer Artung sind als die Dinglichkeiten der Natur, daß in der Tat der

⁸ *Logos*, Bd. 1, Heft 3, S. 319 f.

Mensch jetzt für die Betrachtung angesetzt werden soll als *Nicht-Natur*. Freilich, wenn man fragt, welches ist der positive Sinn dieses personalen Seins, so wird deutlich, daß wir wiederum auf die immanente Bewußtseinsstruktur, die wir schon aus dem Titel des reinen Bewußtseins kennen, zurückverwiesen werden. Wir sind im Grunde auf dieselbe Basis zurückgeleitet, nämlich auf die *immanente Reflexion der Akte und Erlebnisse*, ohne daß diese Akte ihrerseits wirklich bestimmt wären.

Die Tendenz auf die personalistische Psychologie hat *Husserl* in den folgenden Jahren 1914/15 noch energischer in Angriff genommen und zugleich mit dem ersten Teil der veröffentlichten »Ideen zur reinen Phänomenologie ...« in einem Zuge ausgearbeitet. Diese erste Ausarbeitung von Stücken einer personalistischen Psychologie ist allerdings nie veröffentlicht worden⁹, hat aber in Schriften der Schüler von *Husserl* weitgehend literarisch sich ausgelebt. Seit dieser ersten Ausarbeitung von 1914 hat *Husserl* mehrfach die Neubearbeitung einer personalistischen Psychologie in Angriff genommen, und zwar seit seiner Freiburger Zeit, seit 1916, als Vorlesung unter dem Titel »Natur und Geist«, die er verschiedentlich wiederholte. Wie stark gerade diese Tendenz auf dieses Problem bei ihm jetzt geworden ist, zeigt die Vorlesung, die er in diesem Semester hält, die sich allein auf eine Phänomenologie des Geistes unter dem Titel einer »phänomenologischen Psychologie« konzentriert. Charakteristisch für ihn ist, daß sein Fragen noch völlig im Fluß ist, so daß wir mit der Kritik letztlich vorsichtig bleiben müssen. Über den inhaltlichen Charakter des jetzigen Standes seiner Untersuchungen bin ich nicht hinreichend orientiert. Ich darf aber bemerken, daß *Husserl* unter Kenntnis meiner Freiburger Vorlesungen und auch der hiesigen und unter Gesprächen meinen Einwänden wesentlich Rechnung trägt, und daß meine Kritik heute nicht mehr in ganzer Schärfe trifft. Aber es handelt sich ja nicht um Kritik als Kritisieren, sondern

⁹ [E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, in: *Husserliana* Bd. IX, hrsg. v. W. Biemel, Haag 1962.]

um Kritik als Freilegung der Sachen und des Verständnisses. Es bedarf wohl kaum des Geständnisses, daß ich mich auch heute noch *Husserl* gegenüber als Lernender nehme.

Bei der Mitteilung der Manuskripte des zweiten Teils der »Ideen«¹⁰ hat mir *Husserl* im Winter gesagt: »Seit den Freiburger Anfängen habe ich aber gerade in den Fragen Natur und Geist so wesentliche Fortschritte gemacht, daß ich eine völlig neue Ausführung mit zum Teil völlig geändertem Inhalt durchführen müßte.« (Briefliche Mitteilung vom 7. II. 1925.) So ist die Charakteristik, die zunächst hier gegeben wurde, in gewisser Weise schon etwas antiquiert. Charakteristisch für den Ansatz dieser personalistischen Psychologie ist der Zusammenhang, in den sie gestellt ist. Im ersten Teil der »Ideen« ist die Frage nach dem reinen Bewußtsein als Boden für die Konstitution jeder Realität. Der zweite Teil sollte die Konstitutionsbetrachtungen selbst bringen: 1. Teil: *Die Konstitution der materiellen Natur*. 2. Teil: *Die Konstitution der animalischen Natur*. 3. Teil: *Die Konstitution der geistigen Welt*, mit dem Titel: *Die personalistische Einstellung im Gegensatz zur naturalistischen*.

Es kommt jetzt darauf an, den Erlebniszusammenhang nicht als Annex physischer Dinge zu sehen, sondern den Erlebniszusammenhang als solchen und das Ich als seelisches Ich-Subjekt.

Zur Vergegenwärtigung der naturalistischen Einstellung analysiert *Husserl* sie an einem Beispiel, wie eine Katze zunächst als vorfindliches Ding in der Welt gegeben ist: ein materielles Ding vom Charakter der Leiblichkeit mit physischen und vor allem ästhesiologischen Eigenschaften; das heißt, an diesem physischen Ding sind bestimmte Strukturen und Momente, die wir als *Reizbarkeit*, *Empfindsamkeit* und dergleichen bezeichnen. Der Realitätsüberschuß an einem lebenden

¹⁰ [E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 2. Buch, in: *Husserliana* Bd. IV, hrsg. v. M. Biemel, Haag 1952.]

Ding über das bloß Physische hinaus ist nichts für sich Abtrennbares, was neben diesem Physischen stünde, sondern an diesem selbst mit real ist. Aufgrund dieses eigentümlichen Zusammenhanges können wir sagen, daß das Psychische, das Seelische im weitesten Sinne, obzwar es ohne Extensität ist, ohne Räumlichkeit, trotzdem sich im Raume befindet; ich kann sagen, die Katze läuft dort, ich lokalisiere also Psychisches. Das hat berechtigten Grund und ist möglich aufgrund des innigen Zusammenhanges des Ästhesiologischen mit dem Physischen. In diesem Sinne kann man auch den Menschen rein objektiv betrachten. Dagegen haben wir es jetzt auf eine neue Einstellung abgesehen, die in gewissem Sinne *sehr natürlich, aber nicht naturalistisch* ist. Was wir in ihr erfahren, ist nicht Natur, sondern sozusagen das *physische Widerspiel der Natur, der Gegenwurf*. Wir gleiten beständig und ganz mühelos von einer Einstellung in die andere, von der naturalistischen in die personalistische. Wenn wir miteinander leben, in Gesinnung und Tat aufeinander bezogen sind, so erfahren wir uns als *Personen*. Diese natürliche Erfahrung ist keine künstliche, die erst durch besondere Hilfsmittel gewonnen werden müßte. Ja, die Einstellungen sind nicht einmal gleichgeordnet, sondern die naturalistische ist der personalistischen *untergeordnet*.

Deutlich wird hier der Vorrang und das Verständnis der personalistischen Einstellung theoretisch ausgesprochen. Wenn wir aber genauer zusehen, wie sich die Bestimmung der Person vollzieht, die sich in der personalen Erfahrung gibt, so kommen wir dabei wieder auf das zurück, was wir schon kennen. Die personalistische Einstellung und Erfahrung wird als *inspectio sui*, als innere Betrachtung seiner selbst als des Ich der Intentionalität, des Ich als Subjekt der cogitationes bezeichnet. Hier ist schon durch den Ausdruck allein ganz deutlich an *Descartes* erinnert. Jedes solcher Ich hat zugleich seine Naturseite als Untergrund der Subjektivität. Geist ist kein abstraktes Ich, sondern die volle Persönlichkeit; Ich, Mensch, Subjekt als Personen können nicht darin aufgehen, Natur zu sein, da dann

das fehlen würde, was der Natur Sinn gibt.¹¹ »Nämlich, streichen wir alle Geister aus der Welt, so ist keine Natur mehr. Streichen wir aber die Natur, das ›wahre‹, objektiv-intersubjektive Dasein, so bleibt noch immer etwas übrig: der Geist als individueller Geist; nur verliert sich die Möglichkeit der Sozialität, die Möglichkeit einer Komprehension, die eine gewisse Intersubjektivität des Leibes voraussetzt.«¹² »Im Bewußtseinslauf des Geistes bekundet sich aber in jedem Falle seine Einheit, seine Individualität.«¹³ Der Geist hat ungleich den Dingen in sich selbst seine Individualität.¹⁴ »Geister sind eben nicht Einheiten von Erscheinungen, sondern Einheiten von absoluten Bewußtseinszusammenhängen«,¹⁵ — immanent Gegebenes. »Die Natur ist das X und prinzipiell nichts anderes als X, das sich durch allgemeine Bestimmungen bestimmt. Der Geist aber ist kein X, sondern das in Geisteserfahrung Gegebene selbst.«¹⁶

Das ist dieselbe Überlegung bezüglich des reinen Bewußtseins als Residuum der Weltvernichtung. *Husserl* kommt hier nur wieder auf seine Urscheidung des Seins unter anderem Titel zurück. Es bleibt ontologisch alles beim Alten. Charakteristisch ist der Ausgang der Betrachtungen des dritten Teiles: § 12. Das geistige Ich und sein ›Untergrund‹; § 13. Ineinandergreifen von personalistischer und naturalistischer Einstellung (das Verhältnis von Geist, Seele, Leib, psychischer Natur); § 14. Psychophysischer Parallelismus und Wechselwirkung; § 15. Relativität der Natur — Absolutheit des Geistes. Deutlich wird hier der Einblick, wie diese Analyse der Person wieder zurückläuft, wie sie letztlich an *Descartes* orientiert ist. Die Bestimmungen über die Person und ihre Konstitution laufen in charakteristische Überlegungen, in die Frage des Ineinandergreifens von perso-

¹¹ Ideen II, S. 297.

¹² a.a.O.

¹³ a.a.O., S. 297 f.

¹⁴ a.a.O., S. 298 ff.

¹⁵ a.a.O., S. 301.

¹⁶ a.a.O., S. 302.

nalistischer und naturalistischer Einstellung aus. Gefragt wird nach dem Verhältnis von Seele und Leib, geistiger und physischer Natur, gefragt wird nach dem alten Problem, das im 19. Jahrhundert viel diskutiert wurde, nach dem psychophysischen Parallelismus, letztlich aber bestimmt die Relativität der Natur und die Absolutheit des Geistes.

d) Grundsätzliche Kritik der personalistischen Psychologie
auf phänomenologischer Basis

Die Antwort auf die Frage, wie weit diese Betrachtung der Person in der personalistischen Einstellung zu eigener Bestimmung des Seins der Akte und des Lebens selbst vorgedrungen ist, muß wieder relativ ausfallen. Die Tatsache, daß *Husserl* der personalistischen Einstellung Rechnung trägt, zwingt nicht zur Zurücknahme und Revision der Kritik. Im Gegenteil, wir werden sehen, daß gerade mit der personalistischen Einstellung die Frage nach dem eigentlichen Sein der Akte, nach dem Sein des Intentionalen, verbaut wird, — eine These, die auch gegenüber der *Diltheyschen* Position gilt. Damit sind wir wieder grundsätzlich auf derselben Basis wie bei der Kritik der Seinsbestimmungen des reinen Bewußtseins.

Die Tendenz auf eine personalistische Psychologie auf phänomenologischer Grundlage ist zwar positiv zu nehmen, aber im Sinne der uns leitenden Überlegungen bleibt sie grundsätzlich in der alten Fragestellung stecken. Das zeigt die erste Ausführung eines solchen Versuches, der als zweiter Teil der »Ideen« geplant war und in einem Zuge mit dem ersten Teil durchgeführt wurde. Wir müssen in dreifacher Hinsicht diese Position der personalistischen Psychologie kritisch klarmachen: Erstens müssen wir überlegen, daß diese Betrachtung im Zuge der Frage nach der Konstitution von Realität und Objektivität verbleibt; zweitens, daß die Zugangsart zur Person nichts anderes ist als die schon bestimmte immanente Reflexion (*inspectio sui*) auf die Erlebnisse, aus der sich alle Thesen der ab-

soluten Gegebenheit und dergleichen herleiten; drittens, daß die Vorbestimmung der Einheit des Erlebniszusammenhanges als Geist und Person die traditionelle Definition des Menschen — *homo animal rationale* — als Leitfaden beibehält. Diese Erkenntnis ist die wichtigste in diesem Zusammenhang.

Bezeichnend für das Verbleiben in der konstitutiven Betrachtungsart ist der Zusammenhang und die Ordnung, in der die Frage nach der Person auftaucht. Der Zusammenhang ist durch die Thematik der »Ideen I« vorgezeichnet. Es wird gesagt, wie sich Seiendes als reales in seiner Realität bekundet, wie die Einheit des Erlebnisstromes als Einheit einer begriffenen gegenständlichen Mannigfaltigkeit zu bestimmen ist. Diese Frage wird in der Ordnungsfolge gestellt, in der die Sachen des Realen selbst stehen. Die *Fundamentalschicht* bleibt das *Naturwirkliche*, daraufgebaut ist das Seelische und auf dieses das Geistige. Daher geht die Frage jetzt nach der Konstitution der geistigen Welt. Zwar wird die echte Natürlichkeit der personalistischen Einstellung thematisch betont, die ausführende Betrachtung gibt aber doch der Untersuchung der Natur den Vorrang. *Das Sein der Person wird nicht als solches primär erfahren.*

Es bleibt vielmehr bei der Aktreflexion — der *inspectio sui*, nur daß jetzt nicht das reine Bewußtsein und das reine Ich Thema sind, sondern das vereinzelte, individuelle. Die Vereinzelung ist aber immer die durch den Leib bedingte. Zwar wird ausdrücklich gesagt, der Erlebniszusammenhang hat in sich selbst seine Individuation, es ist immer der eines bestimmten Ich-Subjektes, aber die Seinsart der Akte bleibt unbestimmt. Akte werden vollzogen; das Ich ist der Pol der Akte, das sich durchhaltende Subjekt. Das ist allerdings nicht der letzte Schritt, den *Husserl* in der Aufklärung der Einheit des Erlebnisstromes macht. Diesen besprechen wir angemessener erst bei der Analyse der Zeit unter dem Stichwort: »Erlebnisstrom und absolutes Zeitbewußtsein«.

Aber selbst wenn das Sein der Akte und die Einheit des Erlebnisstromes seinsmäßig bestimmt wären, dann bliebe immer noch die Frage nach dem *Sein des vollen konkreten Menschen*. Läßt sich dessen Sein gleichsam aus dem Sein des materiellen Untergrundes, des Leibes, der Seele und dem Geist *zusammenbauen*? Ist das Sein der Person das *Produkt* der Seinsarten dieser Seinsschichten? Oder zeigt sich gerade hier, daß auf diesem Wege einer vorherigen Aufteilung und nachkommenden Zusammennahme nicht an die Phänomene heranzukommen ist, daß so gerade — bei aller Tendenz auf das Personale — die Person als ein *mehrschichtiges Weltding* genommen wird, dessen Sein durch eine auch noch so weit getriebene Bestimmung der Realität seines Sichrichtens nie erreicht wird? Was man behält, ist dann immer nur das Sein eines vorgegebenen Objektiven, eines realen Objektes, das heißt, letztlich handelt es sich immer nur um das Sein als Objektivität im Sinne des Gegenstandseins für eine Betrachtung.

Diese Aufteilung des Menschen nun und die Hineinordnung der Akte, des Intentionalen, in einen solchen Zusammenhang: Physisches, Leib, Seele, Geist — die personalistische Einstellung also — führt nur erneut die Betrachtungsart ein, von der auch die Ausformung des reinen Bewußtseins geführt war: die traditionelle Definition des Menschen als *animal rationale*, wobei *ratio* im Sinne der *Vernunftperson* verstanden wird. Es bleibt die schon gekennzeichnete Position trotz oder gerade auch wegen der personalistischen Einstellung erhalten. Sie nimmt zwar den Menschen nicht als Naturrealität, aber immer noch als *Weltrealität, die sich als Transzendenz im absoluten Bewußtsein konstituiert*.

Husserl kommt über *Dilthey* nicht hinaus, so überlegen seine Analysen im besonderen gewiß sind. Im Gegenteil, ich möchte mindestens nach meiner Auffassung von *Dilthey* vermuten, daß *Dilthey* zwar die Seinsfrage nicht stellte, auch die Mittel dazu nicht hatte, daß in ihm aber die Tendenz dazu lebte. Bei der großen Unbestimmtheit der *Diltheyschen* Formulierungen ge-

rade in der Dimension der fundamentalen Phänomene ist es unmöglich, das Vorhandensein dieser Tendenz objektiv zu belegen.

Die Betrachtung der Möglichkeit der personalistischen Einstellung hat uns zu einer richtigen Einsicht geführt, daß im Hintergrund aller Fragen nach dem Intentionalen, Psychischen, nach Bewußtsein, Erlebnis, Leben, Mensch, Vernunft, Geist, Person, Ich, Subjekt die alte Definition des Menschen — animal rationale — steht. Ist diese Definition aber aus Erfahrungen geschöpft, die auf primäre Erfahrung des Seins des Menschen zielen, oder entspringt sie nicht der Erfahrung des Menschen als eines vorhandenen Weltthings — animal —, das Vernunft bei sich hat — rationale? Diese Erfahrung, die nicht notwendig naturalistisch in einem extremen Sinne zu sein braucht, hat, wie wir sehen werden, ihr gewisses Recht nicht nur für eine zoologisch-physiologische Betrachtung des Menschen. Die versteckte oder ausdrückliche Herrschaft dieser Definition gibt den Leitfaden her für die Realitätsfrage, sofern sie sich auf die Akte richtet, mag sie naturalistisch oder personalistisch sein.

e) Schelers gescheiterter Versuch bei der Bestimmung
der Seinsart der Akte und des Aktvollziehers

Auch der Weg, den *Scheler* zur Bestimmung des Intentionalen und der Akte, der Person und des Menschen nimmt, führt grundsätzlich, sofern auch er an der traditionellen Definition des Menschen als animal rationale orientiert bleibt, nicht weiter. Zwar kommt er, und dies ist der Grund, warum wir ihn hier ausdrücklich berücksichtigen, unter stärkerem Einfluß von *Bergson* und *Dilthey* innerhalb der traditionellen Fragestellung näher an die Frage heran, die uns beschäftigt, sofern er nämlich ausdrücklich die Eigentümlichkeit des Personseins betont und auch in der Bestimmung der Erlebnisse, Akte und des Ich von der spezifisch vernunfttheoretischen Orientierung *Hus-*

serls nichts wissen will. Auch *Scheler* hat aber die Tendenz, die Akte als das Nichtpsychische gegen das Psychische abzugrenzen. Es bleibt auch bei ihm bei der Bestimmung: die Person ist der *Aktvollzieher*. Allerdings betont er zugleich, daß die Einheit der Person nicht das Produkt der Erlebnisse ist, die Gestaltseinheit an sich ergibt, sondern daß das Sein der Person seinerseits erst gerade das Sein der Akte bestimmt. Ferner betont *Scheler* als ein Wesensgesetz, daß das Sein der Person keine allgemeine Ichheit ist, sondern je *individuelle Person*. Es seien nur einige charakteristische Bestimmungen noch gegeben, näher möchte ich auf die Theorie *Schellers* von der Person nicht eingehen, da dies für unsere kritische Frage nichts Neues bringt.

Person darf »niemals als ein Ding oder eine Substanz gedacht werden . . . , die irgendwelche Vermögen oder Kräfte hätte«, z. B. »Vernunft«. »Person ist vielmehr die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Er-lebens«, nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Er-lebten.¹⁷ Person ist kein »dingliches oder substantiales Sein . . .«¹⁸ Jede Person als solche (jede endliche) ist als Person *Individuum*, nicht erst durch die besonderen Inhalte des Erlebens oder durch Leib und Raum-erfüllung.¹⁹ » . . . das Sein der Person kann nie darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftakten einer gewissen Gesetzlichkeit zu sein.«²⁰ Person ist also kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand. Damit ist dasselbe gesagt, was *Husserl* schon im »Logos-Aufsatz« andeutet, daß die Einheit der Person, Persönlichkeit, wesentlich andere Konstitution zeigt gegenüber jeder Dinglichkeit als Naturdinglichkeit.

¹⁷ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants), II. Teil, VI. Formalismus und Person, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 2. Bd. (1916), S. 242–464; S. 243.

¹⁸ a.a.O., S. 244.

¹⁹ vgl. a.a.O., S. 243 f.

²⁰ a.a.O., S. 244.

Was *Scheler* von der Person sagt, sagt er ausdrücklicher noch von den Akten selbst. »Niemals aber ist ein Akt auch ein Gegenstand; denn es gehört zum Wesen des Seins von Akten [hier ausdrückliche Frage nach dem Sein der Akte] nur im Vollzug selbst erlebt und in Reflexion gegeben zu sein.«²¹ — nicht in der Wahrnehmung. Akte sind nämlich etwas Unpsychisches, zum Wesen der Person gehörig, welche nur existiert im Vollzug der intentionalen Akte, so daß sie wesenhaft kein Gegenstand sein kann.²² Das Sein des ersten Aktes besteht vielmehr in seinem Vollzug, und es ist eben darin absolut — nicht relativ — vom Begriff des Gegenstandes verschieden. Dieser Vollzug kann schlicht erfolgen und mit »Reflexion«. Diese Reflexion ist keine Vergegenständlichung, keine »Wahrnehmung«. Die Reflexion ist allein Mitschweben des völlig unqualifizierten Bewußtseins von »Reflexionen« mit den sich vollziehenden Akten.²³ Reflexion geht nicht auf das »Innere« — nicht auf Gegenstände, sondern geht auf das Sein der Person; sie versucht gerade die Seinsganzheit des Menschen zu fassen.

»Jede psychologische Objektivierung«, jede Fassung der Akte als etwas Psychisches, »ist mit *Entpersonalisierung* identisch.«²⁴ Die Person ist jedenfalls als Vollzieher intentionaler Akte gegeben, die durch die Einheit eines Sinnes verbunden sind. Psychisches Sein hat also mit Personsein nichts zu tun.²⁵ »Die einzige und ausschließliche Art ihrer Gegebenheit [der Person] ist vielmehr allein ihr Aktvollzug selbst (auch noch der Aktvollzug ihrer Reflexion auf ihre Akte), — ihr Aktvollzug, in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt.«²⁶ Alles was Akt ist, ist

²¹ a.a.O., S. 246.

²² vgl. a.a.O., S. 261.

²³ vgl. a.a.O., S. 246.

²⁴ a.a.O., S. 355.

²⁵ vgl. a.a.O., S. 260.

²⁶ a.a.O.

der Psychologie als Erfassen von inneren Geschehnissen transzendent.²⁷ Akte sind unpsychisch, die Funktion ist psychisch; Akte werden vollzogen, Fakten vollziehen sich. »Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein; ...«²⁸, sie sind psycho-physisch indifferent.

Gehört haben wir bisher: Die Seinsart der Akte ist nicht identisch mit der psychischen Realität; die spezifische seinsmäßige Einheit der Akte, die Person ihrerseits, ist kein Ding und keine Substanz. Wenn wir aber positiv fragen, wie wird das Sein der Akte bestimmt, und welches ist das Sein der Person, das Sein des Erlebnisses und die Einheit der Erlebnisse, so bleibt es lediglich dabei, daß gesagt wird: Akte werden vollzogen, und die Person ist der Aktvollzieher. *Über die Seinsart des Aktvollzuges und die Seinsart des Aktvollziehers herrscht Schweigen.* Wichtig ist aber dennoch, daß diese Bestimmung der Person jedenfalls versucht, weiter in der Bestimmung der Akte und in der Bestimmung ihres Seins vorzudringen, sie bleibt aber, wenn wir grundsätzlich nach der seinsmäßigen Struktur fragen und nach der Begrifflichkeit, in der dieses Sein gefragt wird, in diesen vagen Bestimmungen Vollzug und Vollzieher stehen. Die genauere Bestimmung der Akte, der Zusammenhang des Aktganzen als Person mit dem Psychischen, der Zusammenhang des Psychischen mit der Leiblichkeit, der Leiblichkeit mit dem Physischen, ist wieder in allgemein traditionellen Horizonten bestimmt, obzwar bei *Scheler* hier wieder wesentliche Fortschritte liegen bezüglich der Frage des Verhältnisses des Seelischen, des Psychischen zur Leiblichkeit. *Scheler* ist wohl innerhalb dieser Frage heute am weitesten unter dem Einfluß von *Bergson* vorgedrungen. Auseinandergelegt — allerdings sehr verstreut — finden wir diese Gedanken in der »*Ethik*« des zweiten Bandes des »Jahrbuches für Philosophie

²⁷ vgl. a.a.O.

²⁸ a.a.O., S. 261.

und phänomenologische Forschung«, ferner in seiner Schrift »Idole der Selbsterkenntnis«. ²⁹

f) Das Resultat der kritischen Überlegung:

Das Versäumnis der Frage nach dem Sein als solchem
und nach dem Sein des Intentionalen gründet in der
Verfallenheit des Daseins selbst

Die kritische Überlegung ergibt: *Auch die phänomenologische Forschung steht unter dem Bann einer alten Tradition und zwar gerade da, wo es um die ursprünglichste Bestimmung ihres eigensten Themas – die Intentionalität – geht.* Die Phänomenologie bestimmt gegen ihr eigenstes Prinzip ihre eigenste thematische Sache, nicht aus den Sachen selbst, sondern aus einer traditionellen, obzwar sehr selbstverständlich gewordenen Vormeinung darüber, in deren Sinn es liegt, den ursprünglichen Sprung zum intendierten thematischen Seienden gerade zu verleugnen. Phänomenologie ist daher in der Grundaufgabe der Bestimmung ihres eigensten Feldes *unphänomenologisch!* – das heißt *vermeintlich phänomenologisch!* Sie ist das aber noch in einem grundsätzlicheren Sinne. *Nicht nur das Sein des Intentionalen, also das Sein eines bestimmten Seienden, bleibt unbestimmt, sondern es werden kategoriale Urscheidungen im Seienden gegeben (Bewußtsein und Realität), ohne daß die leitende Hinsicht, das, wonach unterschieden wird, eben das Sein, seinem Sinne nach geklärt oder auch nur nach ihm gefragt wäre.*

Aber dieses noch *fundamentalere Versäumnis* ist sowenig bloße Nachlässigkeit, bloßes Übersehen einer zu stellenden Frage, sowenig wie die Orientierung an der traditionellen Definition des Menschen ein zufälliges Versehen ist. Vielmehr zeigt sich in dem Versäumnis der primären Frage nach dem Sein als solchem der Druck und die Last der Tradition in einem

²⁹ M. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, in: *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig 1915.

nicht leicht zu überschätzenden Ausmaß. Wo vom Sein des Seienden, ohne ausdrückliche Frage danach, gehandelt wird, nicht nur in den ausdrücklichen, im besonderen so genannten Ontologien, sind die Seinsbestimmungen und Kategorien in Wirkung, die *Plato* und *Aristoteles* in den Grundzügen entdeckt haben. Aber die Resultate dieser Überlegungen sind gewissermaßen in Herrschaft, *ohne daß* der Boden, dem sie abgenommen sind, in ausdrücklich forschender Erfahrung behalten oder allererst in eine solche gebracht wäre, ohne daß die artikulierende Frage, das heißt, ohne daß das Ganze des Erfahrungs- und Explikationsstandes der Forschung, der diese Kategorien entsprungen sind, noch lebendig wäre.

Die Frage, die *Plato* im *Sophistes* stellt: τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποτ' ἂν φθέγγησθε; (244 a) »Was wollt ihr denn, daß es bedeute, wenn ihr (das Wort) »seiend« gebraucht?« Kurz, was besagt »Sein.«? Diese Frage ist so lebendig gestellt, seit *Aristoteles* aber ist sie verstummt, und zwar so verstummt, daß man nicht mehr darum weiß, daß sie verstummt ist, weil man hinfort ständig über das Sein in den von den Griechen übernommenen Bestimmungen und Perspektiven handelt. So verstummt ist diese Frage, daß man meint, sie zu stellen, ohne faktisch überhaupt in ihre Reichweite zu kommen, ohne zu sehen, daß man mit der bloßen Verwendung der alten Begriffe, der ausdrücklich bewußten, traditionellsten oder der noch häufigeren unbewußten, selbstverständlichen noch nicht und gerade nicht die Frage nach dem Sein hat, d. h. sich untersuchend in diesem Bezirk verhält.

Die beiden Versäumnisse: Erstens das Versäumnis der Frage nach dem Sein als solchem und zweitens das Versäumnis der Frage nach dem Sein des Intentionalen sind nicht zufällige Nachlässigkeiten der Philosophen, sondern in diesen Versäumnissen offenbart sich die *Geschichte unseres Daseins selbst* — Geschichte nicht als die Gesamtheit der öffentlichen Ereignisse verstanden, sondern Geschichte als die *Geschehensart des Daseins selbst*. Das bedeutet: Dasein in seiner Seinsart des Ver-

fallens, der es selbst nicht entrinnt, kommt gerade darin erst zu seinem Sein, wenn es sich dagegen aufbäumt. Die Herrschaft der *ontologischen und anthropologischen* und damit auch der *logischen Tradition* wird sich in der Philosophie um so leichter und selbstverständlicher behaupten, je mehr diese selbst im Entwurf ihrer Aufgaben und Fragen, in den Wegen und Mitteln ihrer Beantwortung sich wieder in die Tradition hineinstellt, nicht in eine beliebige Tradition, sondern in eine, die sich aus der Dringlichkeit der Sachen selbst und von ihrer Bearbeitung her vorzeichnet. Bei *Husserl* ist es die Aufnahme der Tradition des *Descartes* und der von ihm ausgehenden *Vernunftproblematik*. Genauer besehen, ist es das antipsychologische Moment, das gegen den Naturalismus das Wesenssein herausstellt, den Vorzug des Vernunft- und insbesondere des Erkenntnistheoretischen — die Idee einer reinen Konstitution von Realität im Nichtrealen — und *seine Idee absoluter und strenger Wissenschaftlichkeit*.

Bei *Scheler* können wir mindestens zeitweilig die Aufnahme von traditionell interpretierten *augustinisch neuplatonischen* und *Pascalschen* Denkmotiven feststellen. In beiden Fällen ist die Tradition der klassisch griechischen Tradition verdeckt wirksam. Sofern es sich um die spezifische Frage nach Geist, Vernunft, Ich, Leben handelt, ist die Tradition durch die schon genannte Definition des Menschen — *animal rationale* — beherrscht, wobei *Husserl* sich mehr an der profanen Definition orientiert, während *Scheler* ausdrücklich die spezifisch christliche Definition des Menschen in seine Fassung der Person-Idee hereinnimmt und damit seine Position noch um einige Grade dogmatischer macht. Ich kann auf die Geschichte dieser Definition und ihre wesentliche Bedeutung für die Fragestellung innerhalb der Philosophie, vor allem dann in der Zeit des Christentums in der Theologie, hier nicht genauer eingehen. Ich charakterisiere nur ganz kurz den Zusammenhang der Definition der Person, die *Scheler* gibt, mit der spezifisch christlichen Bestimmung des Menschen.

Scheler sagt, sofern er die Person in der Einheit der Akte sieht, d. h. in ihrer Intentionalität: Das Wesen des Menschen ist die Intention zu etwas oder, wie er sagt, die Geste der Transzendenz selbst. — Der Mensch ist ein ewiges Hinaus-zu, so wie *Pascal* den Menschen als einen Gottsucher bezeichnet. Die einzig sinnvolle Idee von Mensch (*Scheler*) ist ganz und gar ein Theomorphismus, die Idee eines X, das endliches und lebendiges Abbild Gottes ist, ein Gleichnis seiner, eine seiner unendlichen Schattenfiguren auf der Wand des Seins. Das ist allerdings mehr literatenhaft formuliert als wissenschaftlich durchdacht, aber zeigt doch *Schelers* Bestimmung des Seins des Menschen.

Diese Auffassung vom Menschen ist ganz früh nachzuweisen, z. B. bei *Tatian*: Λόγος πρὸς Ἑλληνας³⁰ »Nicht den Menschen meine ich hier als ζῷον und in seinem Gehaben als Lebewesen, sondern so wie er gewissermaßen zu Gott unterwegs ist.« Das ist die Definition, die später *Calvin* ähnlich gefaßt hat, wenn er sagt: »His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetere, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem.«³¹ Hier wird die Bestimmung des Seins des Menschen aus seiner Transzendenz deutlich, das heißt aus diesem Hinaus-gerichtetsein auf etwas. Ähnlich heißt es bei *Zwingli*: »Also auch der mensch . . . sin ufsehen hat uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerboren, etwas mee nachschlägt, etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zweifel allein darus fließt, daß er nach der bildnuß Gottes geschaffen ist.«³² Nicht nur die charakteristische Bestimmung des Menschen als unterwegs zu Gott ist hier betont, sondern zu-

³⁰ *Tatian*, Rede an die Griechen, übersetzt und mit Einleitungen versehen von Dr. V. Gröne, Kempten 1872, cap. 15, S. 49.

³¹ *Calvin*, *Institutio* I, 15, § 8.

³² *Zwingli*, Von klarheit und gewüsse des worts Gottes. (Deutsche Schriften I, 58).

gleich die beständige Orientierung an dem Satz der Genesis: »Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram«³³, der auch im Mittelalter die ganze Anthropologie und anthropologische Fragestellung dirigierte. Später hat *Kant* — in seiner Weise die Vernunftperson des Menschen zu bestimmen — die alte christliche Definition des Menschen aufgenommen, nur gewissermaßen enttheologisiert.

Diese nur rohe Charakteristik ist lediglich dazu gegeben, die in der Kritik aufgedeckten Versäumnisse verstehen zu lassen — nicht als leicht korrigierbare »Fehler«, sondern als die Macht des geschichtlichen Daseins, das wir selbst zu sein verdammt oder berufen sind. Auf die letztgenannte Alternative kann man zwar nur aus persönlicher Überzeugung antworten, kein wissenschaftliches Urteil ist hier möglich; vielleicht ist schon die Alternative keine echte.

³³ Genesis I, 26.

HAUPTTEIL

ANALYSE DES ZEITPHÄNOMENS UND GEWINNUNG DES ZEITBEGRIFFS

ERSTER ABSCHNITT

DIE VORBEREITENDE DESKRIPTION DES FELDES, IN DEM DAS PHÄNOMEN DER ZEIT SICHTBAR WIRD

ERSTES KAPITEL

Die in der Seinsfrage gegründete Phänomenologie

§ 14. Die Exposition der Seinsfrage aus dem radikal verstandenen Sinn des phänomenologischen Prinzips

Die kritische Besinnung auf die Phänomenologie hat deutlich gemacht, in welchen Seinshorizont die Intentionalität – ihr Thema – gestellt wird; daß es bei dieser Bestimmung des thematischen Feldes nicht dazu kommt, dieses aus einer vorgängigen, ursprünglichen Explikation des Seins des Intentionalen zu gewinnen, und daß überhaupt für die Aufgabe der Gewinnung fundamentaler Seinsunterscheidungen die Grund- und Voraufgabe nicht ergriffen ist, nach dem Sinn des Seins als solchem die Frage zu stellen. Ineins damit wurde ersichtlich, daß diese beiden Fragen, die nach dem Sein überhaupt und die nach dem Seinscharakter des Intentionalen, im Sinne ihres eigensten Prinzips von der Phänomenologie selbst gestellt werden müssen, daß am allerwenigsten die Ansetzung des phänomenologischen Themas selbst in einem widerphänomenologischen Sinne erfolgen kann. Dank dieser Einsicht wird die Phänomenologie nicht über sich selbst hinausgetrieben, sondern

gerade erst eigentlich zu sich selbst, in ihre eigenste und reinste Möglichkeit zurückgebracht.

Das Große der Entdeckung der Phänomenologie liegt nicht in den faktisch gewonnenen, abschätzbaren und kritisierbaren Resultaten, die heute allerdings eine wesentliche Umbildung des Fragens und Arbeitens gezeitigt haben, sondern darin, daß sie die *Entdeckung der Möglichkeit des Forschens in der Philosophie ist*. Eine Möglichkeit aber ist nur in ihrem eigensten Sinne recht verstanden, wenn sie als Möglichkeit genommen und als Möglichkeit erhalten bleibt. Sie als Möglichkeit erhalten, besagt aber, nicht einen zufälligen Stand der Forschung und Fragestellung als endgültig wirklichen zu fixieren und verhärten zu lassen, sondern die Tendenz zu den Sachen selbst offen zu halten und von den ständig andrängenden und versteckt wirkenden unechten Bindungen zu befreien. Das eben besagt das Motto: zu den Sachen selbst, sie auf sich selbst zurückzuschlagen zu lassen.

Das phänomenologische Fragen führt seinem innersten Zuge nach selbst zur Frage nach dem Sein des Intentionalen und vor allem vor die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt. So ist die Phänomenologie in ihrer eigensten Möglichkeit radikalisiert nichts anderes als das wieder lebendig gewordene Fragen von *Plato und Aristoteles: die Wiederholung, das Wiedererergreifen des Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie*.

Wird damit aber nicht wieder alle geforderte kritische Vorsicht der Tradition gegenüber aus der Hand gegeben? Ist am Ende die Frage nach dem Sein gerade wegen ihres ehrwürdigen, bis zu *Parmenides* zurückreichenden Alters nicht auch ein Vorurteil? Soll nur deshalb so gefragt werden, weil die Griechen so gefragt haben? Soll die Frage nach dem Sein gestellt werden, damit Phänomenologie sich radikaler bestimmen könne, nur damit es Phänomenologie gebe? Alles dies kann nicht der Grund des Fragens sein. Gibt es demnach doch Voraussetzungen und zwar solche, die den Grund der Seinsfrage erst aus ihr selbst zurückgewinnen lassen? Einziger Grund der

Möglichkeit für die Seinsfrage überhaupt ist das *Dasein selbst als Möglichsein, seine Entdecktheit in Möglichkeiten*.

Vier Voraussetzungen können genannt werden: Erstens das Prinzip selbst; zweitens daß die Seinsfrage schon irgendwie betont da ist im Verständnis; drittens daß Seiendes erfahren ist, und ferner kann viertens die Verstümmelung und Abdrängung der Seinsfrage nur dann in der Geschichte des Daseins, in diesem selbst begründet liegen, wenn zu seinem Sein und seiner Geschichtlichkeit selbst so etwas wie die Tendenz zur Seinsfrage seinsmäßig gehört. Ein Versäumnis gibt es nur, weil Dasein bestimmt ist als *Sorge*.

All das wäre in der Tat dogmatisch und gegen das phänomenologische Prinzip, aus den Sachen selbst zu arbeiten und zu fragen. Es wäre dogmatisch, wenn Phänomenologie selbst in sich eine oder mehrere Thesen begriffe, die schon über bestimmte Sachgebiete oder über den Vorrang bestimmter Begriffe eine Aussage enthielten. Wir haben aber gehört: Phänomenologie ist zunächst ein *reiner Methodenbegriff*, der nur das *Wie* der Forschung angibt. Wenn ihre Durchführung angestrebt wird, so besagt das nichts anderes als die Inangriffnahme radikalster Forschung in der Philosophie. Sofern die Phänomenologie aber zugleich nach ihrem Thema (Intentionalität) bestimmt wird, liegt darin doch eine Vorentscheidung darüber, was aus der Mannigfaltigkeit des Seienden gerade ihr Thema ist. Warum das gerade die Intentionalität sein soll, ist nicht begründend aufgezeigt. Es ist nur geschildert, daß faktisch beim Durchbruch der Phänomenologie und bei ihrer Ausbildung die Intentionalität das Grundthema ist. Unsere kritische Untersuchung hat gerade über dieses Thema hinausgeführt.

Das Versäumnis der Frage nach dem Sein des Intentionalen offenbarte in sich ein noch ursprünglicheres — das nach dem Sein als solchem. Diese Frage ist zwar auch schon eine bestimmte, aber es wird zu überlegen sein, ob sie als wissen-

schaftliche Frage nicht ein Vorurteil sein kann, etwas Dogmatisches, Präjudiziertes.

Eine Frage ist ein Vorurteil, wenn sie über das, was sie in Frage nimmt, zugleich schon eine bestimmte Antwort in sich birgt, oder wenn es eine blinde Frage ist an etwas, das so nicht befragbar ist. Nun ist aber Seiendes bekannt und Sein ist in gewissem Sinne verstanden. Die Frage nach dem Sein als solchem aber ist — hinreichend formal gestellt — die *universalste* und *leerste*, vielleicht aber auch die *konkreteste*, die ein wissenschaftliches Fragen überhaupt stellen kann. *Diese Frage ist an jedem Seienden zu gewinnen*; es braucht nicht die Intentionalität zu sein. Es braucht aber auch ebensowenig ein Seiendes zu sein als Thema einer Wissenschaft. Die Frage nach dem Sein als solchem ist aber nur zu gewinnen, wenn das Fragen geleitet ist von einem *Zu-Ende-fragen*, bzw. *in den Anfang Hineinfragen*, d. h. wenn es bestimmt ist von dem radikal ergriffenen Sinn des phänomenologischen Prinzips — der Sache selbst — *Seiendes als Seiendes selbst in seinem Sein sehen zu lassen*.

Diese Frage phänomenologisch stellen, besagt ihrem Sinn folgend, sie so zu stellen, daß sie eine forschende, aus den Sachen selbst fragende Frage wird. Darin liegt aber zugleich, was die oben genannte Inangriffnahme radikalster Forschung in der Philosophie besagt — »in der Philosophie« und nicht in einer vorgegebenen, mit bestimmten Problemhorizonten, Disziplinen und Begriffsschematen belasteten Theorie soll mittels des Leitfadens des phänomenologischen Prinzips die Philosophie wieder zu sich selbst gebracht werden.

Wenn die phänomenologisch gewonnene *Fundamentalfrage* nach dem Sein sich als die herausstellt, die die klassische wissenschaftliche Philosophie der Griechen gerade lebendig werden ließ, so darf dieses geschichtliche Faktum nicht etwa als Autoritätsbeweis für die Richtigkeit der Frage genommen werden. Vielmehr kann das nur ein Hinweis darauf sein, daß diese Frage im Zuge des forschenden Fragens überhaupt offenbar

selbst liegt. Warum soll Philosophie gerade diese universalste Frage nach dem Sein stellen? Was ist sie denn, daß sie das muß? Woraus ist ihr Sein zu verstehen? Was das besagt, darüber später mehr.

a) Die Aufnahme der Tradition als echte Wiederholung

Die Aufnahme der Tradition ist *nicht* notwendig Traditionalismus und Übernahme der Vorurteile. Die *echte Wiederholung* einer traditionellen Frage läßt ihren äußerlichen Traditionscharakter gerade verschwinden und geht vor die Vorurteile zurück.

Dieses Zurückgreifen und Anschlußsuchen an die traditionellen Philosophien ist es auch gewesen, was für die weitere wissenschaftliche Öffentlichkeit die Auffassung der Phänomenologie bestimmte. Man hat die Phänomenologie in diesen beiden Hauptrichtungen, der *Husserls* und der *Schellers*, gerade von dem her gesehen, wie weit sie Anschluß an das bisher Vorhandene gefunden haben, während man die eigentlich positiven Tendenzen und die positive Arbeit selbst noch viel weniger einzuschätzen und zu verstehen wußte. Man hat nicht phänomenologisch verstanden, sondern die entdeckten Sachen sich selbst vorgeben lassen, hat sich die neuen Horizonte der Sachforschung vielmehr umgekehrt aus dem traditionell Bekannten her zurechtgelegt und modifiziert eingebaut. Mit diesem Zurückgreifen und Anschlußsuchen in der Tradition ist aber die Aufnahme bestimmter Fragezusammenhänge, bestimmter Begriffe mitgegeben, die dann allerdings phänomenologisch wiederum relativ geklärt, mehr oder weniger streng gefaßt werden. Wir wollen dagegen nicht nur verstehen, daß dieser Anschluß an die Tradition Vorurteile mit sich bringt, sondern wollen zugleich einen echten Anschluß an die Tradition gewinnen; denn der Gegenweg wäre ebenso phantastisch, die Meinung, man könnte gewissermaßen eine Philosophie in die Luft bauen, so wie es oft schon Philosophen ge-

glaubt haben, man könne mit Nichts beginnen. Damit ist gesagt, daß Anschluß an die Tradition, Rückgang in die Geschichte, einen doppelten Sinn haben kann, daß es sich einmal lediglich um einen Traditionalismus handeln kann, wobei das Aufgenommene selbst nicht unter Kritik gestellt wird; zum anderen aber kann der Rückgang auch so vollzogen werden, daß *vor* die Fragen, die in der Geschichte gestellt wurden, zurückgegangen wird, und die Fragen, die die Vergangenheit gestellt hat, erst wieder ursprünglich zugeeignet werden. Von dieser Möglichkeit Geschichte aufzunehmen, kann es dann auch verständlich werden, daß die Aufnahme der Frage nach dem Sinn von Sein nicht einfach eine äußerliche Wiederholung der Frage ist, die die Griechen schon stellten. Vielmehr wird sie, wenn diese Fragestellung nach dem Sein eine echte ist, dazu führen müssen zu verstehen, daß die griechische Fragestellung eine bedingte, vorläufige war und sogar sein mußte.

b) Die Modifizierung des thematischen Feldes, der wissenschaftlichen Behandlungsart und des bisherigen Selbstverständnisses der Phänomenologie durch die kritische Besinnung auf die Fundamentalfrage nach dem Sein als solchem

Die kritische Besinnung ergab die phänomenologische Fundamentalfrage nach dem Sein als solchem, ohne daß dabei der Grund dieser Frage selbst durchsichtig geworden wäre. Dieser aber und damit die Voraussetzung der Frage kann nur deutlich gemacht werden, wenn die Frage erst einmal gestellt ist; denn die Frage ist damit, daß der Fragesatz ausgesprochen und hingesprochen wird, noch nicht gestellt. Es gibt in derselben Weise wie Behauptungen des Geredes auch Fragen als nur Hingesagtes. Die kritische Besinnung zeigte nun, daß gerade im Selbstverständlichsten das phänomenologische Fragen anfangen kann, d. h. aber, daß die Phänomene gerade nicht offen zutage liegen, daß die Wege zu den Sachen nicht ohne weiteres

bereitet sind, daß die ständige Gefahr der Abdrängung und Mißleitung besteht, welches gerade überhaupt den Sinn der Phänomenologie als forschendes Freilegen ausmacht.

Vom Phänomen hörten wir schon, gehört als seine Möglichkeit das Sich-ausgeben-als: *der Schein*. Das besagt zugleich positiv: soviel Schein — soviel Sein, d. h. wo immer etwas sich aus gibt als das und das, da steht dieses Sichausgebende in der Möglichkeit, an ihm selbst sichtbar gemacht und bestimmt zu werden. Wo demnach Schein festgelegt, wo Schein aufgefaßt und verstanden wird, da liegt schon der Hinweis auf ein Positives, davon der Schein Schein ist. Dieses ›davon‹ ist nicht ein ›hinter‹ der Erfahrung, sondern erstrahlt im Schein selbst; das gerade ist das Wesen von Schein.

Sowenig wie die Phänomene ohne weiteres gegeben sind, es vielmehr die Aufgabe einer Forschung ist, sie zu gewinnen, so wenig ist der Begriff der Phänomenologie mit einem Schlage endgültig festzulegen. Unsere kritische Besinnung machte gerade fraglich, ob das thematische Feld der Phänomenologie hinreichend bestimmt sei. Damit ist aber zugleich gesagt, daß auch die wissenschaftliche Behandlungsart des Themas ihren Sinn mit der radikaleren Fassung des thematischen Feldes modifiziert. Ebenso wird mit der kritischen Besinnung die bisher gegebene Bestimmung der Phänomenologie als ›analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori‹ unsicher. Vielleicht modifiziert sich die Methode ›analytische Deskription im Apriori‹ mit der phänomenologisch ursprünglichen Bestimmung der Intentionalität und vor allem mit der grundsätzlichen Fassung ihres Seins. Am Ende modifiziert sich auch die in der Phänomenologie übliche Aufteilung der verschiedenen Untersuchungsgruppen als Aktphänomenologie, Sachphänomenologie und Beziehungsphänomenologie. Intentionalität ist ja das Doppelte der Intentio und des Intendum. In diesen beiden Richtungen unterschied man die Herausarbeitung der Intentio, des Aktes, des Intendum, das, worauf sich der Akt richtet, und schließlich die Herausarbeitung der Beziehung zwi-

schen diesen beiden. Wir werden mit der schärferen Fassung des Seienden vom Charakter des Intentionalen dazu gelangen, den dreifachen Boden dieser Unterscheidung zu sehen und damit aufzuheben. Ferner wird die nähere Bestimmung des Seins dazu führen, den Sinn des Apriori schärfer zu fassen; denn bisher wurde das Apriori als das, was immer schon da ist, bestimmt, d. h. Apriori als eine Charakteristik auf dem Boden eines bestimmten Begriffs von Sein und zwar des spezifisch griechischen Seinsbegriffes.

Mit der radikaleren Fassung von Sein überhaupt wird sich der Begriff des Apriori modifizieren, zugleich aber auch der Sinn der Apriori-Erfassung, der Ideation. Wie bisher in der Phänomenologie entsprechend ihrem Apriori, das man nicht eigentlich verstand, sondern im Anschluß an den griechischen Seinsbegriff faßte, so ist die Ideation im Sinne der entsprechenden Logik als eine Logik der Seinserfahrung dieses spezifischen Seins gefaßt, welche Logik dann Erfassung des Generellen, Generalisierung ist. Weiterhin wird mit der genaueren Bestimmung des thematischen Feldes die Erfassungsart angemessener faßbar, welche bisher nur als Deskription, deskriptive Beschreibung der schlicht erfaßten Sache selbst angesehen wurde. Über den Erfassungssinn der Sache ist damit nichts gesagt. Darüber ist erst etwas auszumachen, wenn die Sache selbst in ihrem Seinssinne klar bestimmt ist. So wird sich herausstellen, daß die Deskription den Charakter der *Interpretation* hat, weil das, was Thema der Beschreibung ist, zugänglich wird in einer spezifischen Art des *Auslegens*.

Vorläufig aber stehen wir einzig vor der Aufgabe, die Fundamentalfolge: *Was besagt Sein?* gemäß dem phänomenologischen Prinzip phänomenologisch radikal auszuarbeiten. Resultate der phänomenologischen Forschung und die Definition dieser Wissenschaft selbst bleiben jetzt dahingestellt.

c) Die Entfaltung der Seinsfrage am Leitfaden der Zeit

Die einleitenden Betrachtungen haben als immanente Kritik zu der Fundamentalfrage geführt: Was besagt Sein? Was ist das Sein des Intentionalen? Bei den Vorbemerkungen zur Klärung des Themas der Vorlesung wurde schon angedeutet, daß die *Zeit* bei der Unterscheidung der Seinsarten eine ausgezeichnete Funktion hat, daß traditionelle Seinsbereiche als zeitliches, überzeitliches, außerzeitliches Sein unterschieden werden. Es wurde sogar dort gesagt: *Die Geschichte des Zeitbegriffs*, d. h. *die Geschichte der Entdeckung der Zeit ist die Geschichte der Frage nach dem Sein des Seienden*. Angedeutet wurde auch schon: Die Geschichte der Versuche, das Seiende in seinem Sein zu bestimmen, sei vielleicht die *Geschichte des Verfalls und der Verstümmelung dieser Grundfrage wissenschaftlicher Forschung*.¹

Wenn wir jetzt die Frage nach dem Sein aufnehmen, werden wir im Verlaufe dieser Betrachtungen auf das Phänomen ›Zeit‹ stoßen und im Sinne unserer Frage zu einer Explikation der Zeit geführt werden. Das erste Stück unserer eigentlichen Betrachtungen ist demzufolge *die Exposition der Frage nach dem Sein*. *Erinnert* sei an die früher gegebene Disposition: Der Erste Teil [d. h. der Hauptteil] hat das Thema: *Die Analyse des Zeitphänomens*:

- 1) die vorbereitende Deskription des Feldes, in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird. Das ist nichts anderes, als was die kritischen Überlegungen jetzt als notwendig ergeben haben — *die Exposition der Frage nach dem Sein*,
- 2) die Freilegung der Zeit selbst,
- 3) die begriffliche Interpretation.²

¹ vgl. § 2, S. 8.

² [Anm. d. Hrsg., vgl. § 3, S. 11. Die hier genannten Titel entsprechen den Abschnittüberschriften. Der dritte genannte Titel ist inhaltlich nicht ausgeführt.]

Wenn wir in dieser Weise vorgehen, so möchte es scheinen, daß das, was wir bisher betrachtet und durchgegangen haben, unverbunden mit dem Folgenden dasteht, und daß wir diesen Durchgang durch die Phänomenologie im Sinne einer immanenten Kritik uns hätten ersparen können, zumal da ausdrücklich betont wurde, die Frage nach dem Sein des Seienden kann grundsätzlich gegenüber jedem Seienden gestellt werden; es braucht gar nicht das spezifische Seiende der Intentionalität zu sein, an dem die Frage nach dem Sein des Seienden geweckt werden kann. Wozu diese umständliche Betrachtung und womöglich Betrachtung dessen, was in gewisser Weise überholt ist? Wozu die Betrachtung, wenn wir keine Sätze aus der Phänomenologie aufnehmen, sondern im Sinne der Phänomenologie jeden möglicherweise aufgenommenen Satz selbst wieder auszuweisen haben?

Aber so einfach liegen die Zusammenhänge der folgenden Betrachtungen mit den Voraussetzungen nicht. Wir wollen auch zunächst darüber nicht weiter sprechen, sondern nur betonen, daß wir zwar keine phänomenologischen Resultate in dem Sinne voraussetzen, daß wir daraus deduzierten, daß wir aber ständig und nur phänomenologisch fragen, ohne daß wir dabei bestimmte Thesen und Resultate mitmachen. Es besteht ein *innerlicher, sachlicher Zusammenhang* zwischen dem, was wir jetzt zum Thema nehmen, und wir werden gleich sehen, daß schon die nächsten Schritte, die wir machen, uns in das zurückführen, was wir von einem bestimmten Aspekt her im ersten Abschnitt des Hauptteiles schon besprochen haben: *›Die vorbereitende Deskription des Feldes, in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird.‹* Diese Aufgabe behandeln wir genauer unter dem Titel, der den sachlichen Zusammenhang der bisherigen Betrachtungen anzeigt: *›Die Ausarbeitung der Seinsfrage im Sinne einer ersten Explikation des Daseins.‹*

ZWEITES KAPITEL

Die Ausarbeitung der Seinsfrage im Sinne einer ersten Explikation des Daseins

§ 15. *Das Entspringen der Seinsfrage aus einem unbestimmten Vorverständnis des Daseins — Seinsfrage und Seinsverständnis*

Die Frage nach dem Sein soll *gestellt* werden. Das heißt, es soll nicht blind und beliebig diese Frage aufgeworfen werden: Was ist Sein? Und die Antwort auf diese Frage soll nicht orientierungslos und beliebig errätselt werden. Die Frage soll *gestellt* werden, heißt: *sie als Frage der Forschung aufwerfen*. Gefragt wird in Absicht auf untersuchende Arbeit. Die Seinsfrage stellen, besagt: sie als Frage so ausarbeiten, daß mit dieser Ausarbeitung der sichere Horizont des Fragens nach dem Sein des Seienden (der Fragehorizont) gewonnen wird und damit die Vorzeichnung des Weges und der Schritte der antwortfindenden Untersuchung, die Vorzeichnung dessen, woraus die Antwort geschöpft ist und woran sie sich bestätigt.

Die Seinsfrage fragt nach dem Sein. Was heißt Sein? Die Antwort lautet formal: Sein besagt das und das. Die Frage sucht eine Antwort, die etwas im Fragen selbst schon irgendwie mit Vorgegebenes bestimmt. Die Frage ist eine sogenannte *Bestimmungsfrage*. Nicht gefragt ist, ob es so etwas wie Sein überhaupt gibt, sondern gefragt ist, was damit gemeint ist, was darunter verstanden ist, nämlich unter ›Sein‹. Wenn so nach dem Sinn von Sein gefragt wird, wird Sein, das zu bestimmen ist, in gewisser Weise schon verstanden, in gewisser Weise, d. h. hier im Sinne eines *ganz unbestimmten Vorverständnisses*, einer Unbestimmtheit, deren Unbestimmtheitscharakter sich aber phänomenologisch fassen läßt. Wir (›Man‹) wissen nicht, was das heißt ›Sein‹, und doch ist der Ausdruck für jeden in

gewissem Sinne verständlich. Woher dieses Verständnis dem einzelnen zufließt, ob die Quellen überlieferte Theorien und Meinungen sind, ob sie in ausdrücklicher Aneignung gewonnen oder nur so übernommen sind, ob ein Wissen um diese Zuflüsse und ihr Woher besteht, all das ist zunächst gleichgültig. Es ist ein Verständnis des Ausdrucks ›Sein‹ da, obwohl hart an der Grenze des bloßen Wortverständnisses.

Gefragt ist auf dem Grunde dieses unbestimmten Vorverständnisses des Ausdrucks ›Sein‹. Was besagt ›Sein‹? Auch dieses orientierungslose und vage Vorverständnis ist *noch ein Verständnis*. Es trägt gleichsam die Möglichkeit der Frage in sich, aus ihm heraus erhebt sich die Fragestellung im Sinne des Suchens nach der sachgegründeten Ausweisung des so noch Unverstandenen, genauer: Die ausdrückliche Fragestellung wird sofort aus diesem Verständnis heraus in ihrem Sinn verstanden. Sie ist selbst gleichsam noch unbestimmt. Von diesem ›Sein‹ als unbestimmter Bedeutung und Begriff machen wir ständig Gebrauch, so weitgehend, daß wir gar nicht wissen, daß wir ›Sein‹ in unbestimmter Bedeutung gebrauchen. So steht es auch im folgenden, bei der Ausarbeitung des Fragens: Was ›ist‹ Sein? Was ›ist‹ zu seinem ›Sein‹ gehörig? Wir *leben immer schon in einem Verständnis des ›ist‹*, ohne daß wir genauer sagen könnten, was das eigentlich bedeutet. Damit ist angezeigt, daß das Verständnis von ›Sein‹ und ein gewisser Begriff von ›Sein‹ immer schon da ist. Warum das so ist, und wie dieses Faktum genauer zu verstehen ist, ist später zu erörtern.

§ 16. Die Fragestruktur der Seinsfrage

Die Frage fragt nach dem, was Sein besagt. *Der Sinn von Sein* ist das in der Frage *Erfragte*. Das heißt, das, was die Frage als solche zu gewinnen hat, was in der Antwort herauszustellen ist, ist der Sinn von Sein. Was ist genauer besehen mit diesem Er-

fragten *gefragt*? Wenn das Sein so erfragt wird, so heißt das: Fragen nach dem Grundcharakter des Seienden, was Seiendes als Seiendes bestimmt. Was das Seiende als Seiendes bestimmt, ist *sein Sein*. Im Sinn von Sein liegt: das *Gefragte* — das *Sein des Seienden*. Im Erfragten liegt das Gefragte, was in der Frage erreicht werden soll. Soll das Seiende in seinem Sein bestimmt werden, so muß es auf dieses sein Sein hin abgefragt werden. Das Gefragte — das Sein des Seienden — und damit die ausweisende Bestimmung des Sinnes von Sein wird nur aufweisbar, wenn das Seiende selbst als Seiendes auf sein Sein hin *befragt* ist, d. h. das Seiende muß an ihm selbst in seinem Sein zugänglich sein. Das *Befragte* ist das Seiende selbst. Im Gefragten liegt das Befragte, im Sinn von Sein eines Seienden liegt das Seiende selbst. So haben wir in der Struktur der Frage und des Fragens zunächst ein Dreifaches herausgeholt, ganz formal: 1. Das *Erfragte*: Der Sinn von Sein. 2. Das *Gefragte*: Das Sein von Seiendem. 3. Das *Befragte*: Das Seiende selbst.

Die Frage ist eigentlich gestellt, wenn das Fragen in diesen drei wesentlichen Stücken in der rechten Weise ausgearbeitet ist. Die Frage ist demnach nach diesen drei Stücken schärfer zu exponieren.

Beginnen wir mit dem dritten Stück. Um das Sein des Seienden zu erfragen, muß das Seiende selbst daraufhin befragt werden. Das *Befragte* muß hierfür notwendig an ihm selbst erfahren sein. Seiendes oder seiend nennen wir vieles und vieles in verschiedenem Sinne. Seiend ist in gewissem Sinne alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns verhalten, und wenn auch nur als zu einem Unzugänglichen, alles, wozu wir beziehungsmäßig sind und alles das, was und wie wir selbst sind. *Welches* Seiende soll nun an ihm selbst erfahren werden? *Welches* Seiende ist es denn, an dem der mögliche Sinn von Sein gewonnen und abgelesen werden kann? *Welches* Seiende und, falls es bestimmbar ist, welches ist die Erfahrungsart und die Zugangsart zu diesem Seienden, so daß es an ihm selbst sichtbar werden kann? Die Aufrollung der Seinsfrage be-

schließt in sich bezüglich der Bestimmungen des Befragten ein Doppeltes: einmal die Bestimmung *des* Seienden, das ursprünglich und eigentlich den Sinn von Sein hergeben soll, und zum anderen die Bestimmung der *rechten Zugangsart* zu diesem Seienden für die Hebung des Seinssinnes.

Die Frage hat zweitens ihr *Gefragtes*. Darin liegt: Das Befragte — das Seiende — ist *befragt auf etwas hin*. Im Fragen ist es nicht einfach schlicht an ihm selbst nur hingenommen, sondern vorgenommen *als* und aufgenommen *als das und das*; es ist im *Hinblick auf* sein Sein genommen. In der Frage ist das Befragte angesprochen; es wird gleichsam bei ihm *angefragt* hinsichtlich seines Seins. Befragtes ist Seiendes, sofern an ihm etwas gesucht wird. Im Fragen liegt dieses Anfragen *auf etwas hin*. Dieses Anfragen bedarf der Anweisung einer Richtung, die es zu nehmen hat, um am Seienden sein Sein in den Blick zu bekommen. Nicht nur die rechte Erfahrungsart des Seienden selbst ist zu fixieren, sondern zugleich ist die *Hinsicht*, in der ich das befragte Seiende zu nehmen habe, zu bestimmen, damit ich an ihm überhaupt so etwas wie ›Sein‹ zu erblicken vermag. Vorläufig bestimmen wir Hinsicht nach diesen zwei Gesichtspunkten: einmal nach der Richtung des suchenden Hinsehens auf, und zum anderen nach dem Worauf am Seienden, woraufhin das Befragte abgefragt werden soll.

Schließlich liegt im Gefragten drittens das *Erfragte* selbst — das Sein —, dessen Sinn gesucht ist, d. h. im Fragen ist das gesucht, was Sein *bedeutet*, das, als was es begriffen werden soll. Mit dem Erfragten ist sein *Begriff* gesucht. In der Fragestellung muß formal, soll sie selbst eine durchsichtige und in Unterscheidung vollziehbare Forschungsfrage sein, die Möglichkeit und Art der Begrifflichkeit des Erfragten, seine Sinnartigkeit, ob Kategorie oder dergleichen, bestimmt werden. Das heißt genauer gesprochen, wir werden auszumachen haben, was nun eigentlich ›Sein‹ ganz abgesehen von seiner inhaltlichen Charakteristik hinsichtlich seiner Bestimmbarkeit ist, ob so etwas wie eine Kategorie oder dergleichen. *Im Fragen liegt*

sonach das Dreifache: *Erstens* die originäre Vorerfahrung des primär zu Befragenden und die Bestimmung der Erfahrungsart; *zweitens* das im Befragen ansetzende und es selbst betreffende Hinsehen auf das Gesuchte an ihm — das Sein; und *drittens* die Charakteristik des Sinnes des Gefragten als solchen, seine Begrifflichkeit.

Das formale Gerüst der Frage nach dem Sein ist so relativ leicht zu kennzeichnen. Dagegen führt die Notwendigkeit einer konkreten Ausarbeitung der Fragestellung vor eigentümliche Aufgaben, die im besonderen Sinne die Leitfadenausbildung betrifft. Was hat die Ausarbeitung der Fragestellung zu leisten?

Wir haben, gehen wir vom Befragten aus, die ursprüngliche Erfahrungs- und Zugangsart hinsichtlich des Gefragten zu bestimmen, die Weise des Hinsehens und den Gehalt der Hinsicht selbst. Bezüglich des Erfragten ist die spezifische Weise des Begreifens und Verstehens der Begriffe, in denen die Antwort auf die Seinsfrage stehen soll, die spezifische Begrifflichkeit zu klären. Was ist aber das, was da bestimmt werden soll: der Zugang zu, die Erfahrung von, das Hinsehen auf, das Ansprechen als, das Begreifen und Verstehen als? Sind nicht solche Weisen des Zugangs und der Erfahrung selbst schon Seiende? Sollen wir, um die Frage nach dem Sinn des Seins des Seienden recht zu stellen, zuvor und dazu selbst Seiendes bestimmen und umgrenzen? Die Frage und die Fragestellung nach dem Sein wird um so durchsichtiger werden, je eigentlicher wir dieses Seiende, nämlich das Sein des Fragens des Fragenden selbst, sichtbar gemacht haben. Für die Beantwortung der Frage nach dem Sein des Seienden ist sonach die *vorherige Ausarbeitung eines Seienden auf sein Sein hin* in Anspruch genommen, desjenigen Seienden, das wir als das Fragen selbst bezeichnen.

Ist das nicht ein offener Zirkel? Wir lassen diesen Einwand stehen, um ihn später zu erledigen. Jetzt sei nur das betont: Der Einwand, es liege ein Zirkel vor, hat nur Sinn, wo

es sich um Ableitung und Begründung von Sätzen aus anderen handelt, wenn Sätze C und D, die aus Sätzen A und B abgeleitet werden sollen, selbst schon für die Begründung von A und B, für die Begründung dessen, woraus sie selbst begründet werden sollen, in Funktion gesetzt werden. Hier geht es aber nicht um eine Deduktion von Sätzen und Satzfolgen auseinander, sondern um die Ausarbeitung des Zuganges zu den Sachen, aus denen erst Sätze geschöpft werden sollen. Vor allem aber ist zu beachten, daß formale Einwände — wie der genannte Zirkel — zunächst und gerade im Anfang solcher grundsätzlichen Überlegungen immer steril sind, sie tragen für das Sachverständnis selbst gar nichts aus, sondern retardieren lediglich diese Untersuchungen, und der Anfang dieser Untersuchungen selbst ist unmißverständlich; denn entweder stellen wir die Frage nach dem Sein des Seienden — oder wir lassen sie ungestellt und die Antwort im Dunkeln. Wenn aber auf diese Fragestellung verzichtet wird, dann nimmt man sich das Recht, überhaupt begrifflich wissenschaftlich je etwas über Sein und Seiendes als Seiendes zu sagen. Soll aber die Frage gestellt werden, dann gibt es hier am allerwenigsten ein Paktieren, dann muß sie als durchsichtige Frage selbst ausgearbeitet werden, dann ist das Seiende vom Charakter des Zugangs, der Erfahrung usf. selbst in seinem Sein aufzuhellen auf die Gefahr hin, daß es ein Zirkel ist — ein Zirkel des Untersuchens, des Ganges und des Seins, ein »Seinszirkel« — eine Zirkelhaftigkeit eines Seienden, die es zu verstehen gilt, und aus welcher Zirkelhaftigkeit erst der beliebte und traditionelle Einwand des Zirkels in der Begründung entspringt. Ein Zirkel der Begründung liegt jedenfalls nicht vor.

§ 17. Der Zusammenhang von Seinsfrage und fragendem Seienden (Dasein)

Je eigentlicher und reiner dieses Seiende des Fragens, Erfahrens und Begreifens in seinem Sein ausgearbeitet ist, um so

radikaler wird die Antwort auf die Seinsfrage zu geben sein. Dieses Seiende wird um so reiner auszuarbeiten sein, je ursprünglicher es selbst erfahren, je angemessener es begrifflich bestimmt wird, je eigentlicher das Seinsverhältnis zu ihm selbst gewonnen und begriffen ist. Ein solches Seinsverhältnis muß um so echter zu gewinnen sein, je weniger aus Vormeinungen und Ansichten her über es entschieden wird, seien diese auch noch so selbstverständlich und allgemein anerkannt, je mehr es selbst sich von sich aus zeigen kann, wird es als Phänomen bestimmbar.

Wenn die Aufgabe besteht, dieses Fragen nach dem Sein selbst auszuarbeiten, so ist daran zu erinnern, daß dieses Fragen seinerseits schon ein Seiendes ist. Das Fragen ist selbst ein Seiendes, das mit der Frage nach dem Sein eines Seienden im Vollzug des Fragens gegeben ist, ob es ausdrücklich beachtet ist oder nicht. Dieses Seiende soll vorläufig genauer gewonnen werden; je eigentlicher dies geschieht, desto mehr Gewähr besteht, die Frage nach dem Sein selbst durchsichtig zu stellen. Damit haben wir ein ganz ausgezeichnetes Fragen, sofern im Fragegehalt, im Erfragten, selbst das Erfragte ist, was das Fragen selbst ist. Das Erfragte in ihm, der Sinn von Sein, ist dabei in aller Unbestimmtheit gegeben, so unbestimmt wie Gesuchtes nur sein kann.

Wenn das Fragen echtes ist, dann hat es möglichst seinem Erfragten angemessen zu sein, d. h. das Fragen muß recht verstehen, was es fragt, nach dem Sein nämlich. Das Erfragte schlägt hier als dieses Erfragte auf das Fragen selbst zurück, sofern dieses ein Seiendes ist. Aber im Fragen nach dem Sein stellen wir nicht die Frage nach dem Sein des Seienden, das das Fragen selbst ist, sondern wir genügen dem Sinn der Frage nach dem Sein, wenn wir das Fragen als Seiendes zunächst lediglich in dem, was es ist, ausdenken. Nach seinem Sinn können wir explizit noch nicht fragen, da ja gerade es selbst dieses Fragen und Fragenstellen als Seiendes in seinem Was, als was es vorgegeben ist, näher zu bestimmen sucht. Als was ist dieses

Seiende, von dem wir sagen: fragen, hinsehen auf, ansprechen als, beziehen — vorgegeben? Es ist *das* Seiende, das wir selbst sind; dieses Seiende, das ich je selbst bin, nennen wir das *Da-sein*.

Die Fragestellung nach dem Sinn des Seins auszuarbeiten, besagt: das Fragen als ein Seiendes, d. h. das Dasein selbst freilegen; denn nur so wird das Gesuchte ein seinem eigensten Sinne nach Gesuchtes. Das Fragen ist hier von seinem Erfragten her selbst mitbetroffen, weil das Fragen nach dem Seienden steht, und Fragen selbst ein Seiendes ist. Diese Betroffenheit des fragenden Seienden vom Erfragten her gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage selbst. Ihr gemäß ist dem phänomenologischen Prinzip Rechnung zu tragen, wenn sie durchsichtig gestellt sein soll. Das Fragen ist das Seiende, das mit der Frage ausdrücklich gegeben ist, aber zugleich auch so gegeben wird, daß es gerade im Zuge des Fragens zuerst und vor allem übersehen wird. Hier soll versucht werden, gerade dieses Seiende von Anfang an nicht zu übersehen, nicht zu übersehen gerade im Hinblick auf das Fragen nach dem Sein selbst.

Die wirkliche Ausarbeitung der Fragestellung ist so *Phänomenologie des Daseins*, sie findet aber gerade schon die Antwort und findet sie als Forschungsantwort rein, weil die Ausarbeitung der Fragestellung das Seiende betrifft, das ein *ausgezeichnetes Seinsverhältnis* in sich beschließt. Dasein ist nicht nur *ontisch* hier das Entscheidende, sondern wird es zugleich *ontologisch* für uns als Phänomenologen.

Wenn wir uns in die Geschichte zurückorientieren, dorthin wo die Seinsfrage zum erstenmal auftauchte, bei *Parmenides*, dann sehen wir hier schon eine eigentümliche Verklammerung, die hier noch so eng gefaßt ist, daß in gewissem Sinne das, wonach gefragt ist, und was in seinem Sein bestimmt ist, mit der fragenden und erfahrenden Haltung identifiziert wird. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Das Sein ist dasselbe wie das Vernehmen des Seienden in seinem Sein. Hier schon in der Frage nach dem, was das Sein ist, wird ausdrücklich das Er-

fahren des Befragten selbst mit in Rechnung gesetzt, obzwar hier die Frage selbst noch gar nicht in ihrer Struktur explizit da ist. Später dann, wo auf einem höheren Niveau die Frage nach dem Sein ausgearbeitet wird — bei *Plato* und *Aristoteles* —, da entspricht der Frage nach der οὐσία die Mitberücksichtigung des fragenden Bestimmens, des λόγος, der Frage nach dem Sein das διαλέγεσθαι, die Dialektik, dem Erfassen des εἶδος, das ἰδεῖν. Aber das Charakteristische ist, daß der λόγος und das ἰδεῖν, das Ansprechen und das Hinsehen gleichsam mitgehend, accessorisch behandelt werden, weil mitgehende Behandlung von λόγος und ἰδεῖν notwendig sind, um die Frage überhaupt sinnvoll behandeln zu können. Daß *Plato* zur Frage nach dem Logos im Sinne der Dialektik kommt, liegt einfach im Sinne der Frage selbst, die er stellte und wie er sie stellte, im Sinne der Frage nach dem Sein, die selbst fordert, das Fragen als ein Seiendes zu bestimmen.

Die erfragte Sache selbst, die hier das Sein ist, verlangt die Aufweisung des Seienden — *Dasein*. Einzig die phänomenologische Tendenz — Sein als solches aufzuklären und zu verstehen — trägt die Aufgabe einer Explikation des Seienden in sich, das das Fragen selbst ist — das Dasein, das wir, die Fragenden selbst, sind. Die Explikation des Daseins geschieht nicht aus irgendeinem besonderen Interesse an der Psychologie des Menschen, aus keiner weltanschaulichen Frage nach dem Sinn und dem Zweck unseres Lebens. Kein noch ausstehendes Restproblem, wie z. B. die Ausarbeitung einer philosophischen Anthropologie im Rahmen der übrigen philosophischen Disziplinen, führt auf diese Uraufgabe einer Analyse des Daseins, sondern einzig der vollverstandene und phänomenologisch gewonnene Sinn der Frage — das Erfragte, Gefragte, Befragte, Fragen.

Die Ausarbeitung der Fragestellung ist die vorgängige Erfahrung und Explikation des fragenden Seienden selbst — des Daseins, das wir selbst sind. Es geht um ein Seiendes, zu dem wir das ausgezeichnete, jedenfalls merkwürdige Seinsverhält-

nis haben, daß wir es selbst sind – Seiendes, das ist, nur sofern ich es je bin. Es handelt sich also um Seiendes, das uns das Nächste ist. Aber ist es auch das Nächstgegebene? In dieser Hinsicht ist es vielleicht das Fernste. So kommt es, daß, wenn ihm überhaupt nachgefragt wird, wenn dieses Seiende bestimmt wird, es gar nicht aus einer originären Erfassung seiner selbst bestimmt zu werden pflegt. Dieses Seiende, das wir selbst sind und das uns in Hinsicht des Gegebenseins das Fernste ist, soll phänomenologisch bestimmt, zum Phänomen gebracht werden, d. h. so erfahren werden, daß es sich an ihm selbst zeigt, so daß wir aus dieser phänomenalen Gegebenheit des Daseins gewisse Grundstrukturen herausholen, die hinreichend sind, um die konkrete Frage nach dem Sein als durchsichtige zu vollziehen. Daß wir mit Recht oder geradezu notwendig zunächst nach diesem Seienden, dem Dasein, in der Weise fragen, daß wir es vorläufig freilegen, daß wir notwendig damit beginnen, wird sich aus der wachsenden Erkenntnis der Seinsstruktur dieses Seienden selbst begründen. Es wird sich zeigen, daß die Notwendigkeit, bei der Frage nach dem Sein von der Klärung des Fragens als eines Seienden auszugehen, von diesem Seienden selbst, dem Fragen, gefordert ist. Dieses Seiende, das Fragende, verfügt selbst über einen bestimmten Sinn von Sein, gerade über den Sinn, von dem wir sagten, daß er sich in einem gewissen Unverständnis hält, welches Unverständnis bestimmt werden soll. Unsere nächste Aufgabe nun ist die Explikation des Daseins als des Seienden, dessen Seinsweise das Fragen selbst ist.

DRITTES KAPITEL

Die nächste Explikation des Daseins aus seiner Alltäglichkeit. Die Grundverfassung₄ des Daseins als In-der-Welt-sein

Bei dieser Explikation des Daseins werden wir auf eine Reihe von Formulierungen stoßen, die auf den ersten Anblick den Charakter des Fremdartigen und vor allem in der Formulierung vielleicht den Charakter des Umständlichen haben. Aber dieses Ungefüge in der Formulierung und in der Bestimmung liegt im Thema und in der Art der Untersuchung selbst. Es ist nämlich ein anderes, über Seiendes erzählend zu berichten, und ein anderes, das Seiende in seinem Sein zu fassen. Für die letztere Aufgabe, das Seiende in seinem Sein zu fassen, fehlen oft nicht nur die Worte, sondern überhaupt die Grammatik, weil unsere Sprache und zwar aus Gründen, die wir noch einsehen werden, ihrem natürlichen Zuge zufolge, zunächst das Seiende als Welt anspricht und ausspricht und gerade nicht das Seiende, das das Sprechen selbst ist, so daß der Wort- und Ausdrucksbestand seinem Sinne nach zunächst auf Seiendes orientiert ist, das wir hier in unserem Falle gerade nicht zum Thema haben. Aber auch da, wo versucht wird, das Sein des Seienden, dessen Ausdruck die Sprache zunächst intendiert, das Seiende der Welt, wie sie für uns da ist, zu explizieren, auch da bestehen noch Schwierigkeiten genug für eine angemessene Formulierung der Strukturen des Seins am Seienden; denn auch hier geht die Tendenz zunächst auf Seiendes und nicht auf Sein. Wenn wir hier schwerfällige und vielleicht unschöne Ausdrücke einzuführen genötigt sind, so ist das keine Marotte von mir und keine besondere Liebhaberei für eine eigene Terminologie, sondern es ist der Zwang der Phänomene selbst. Solche, die forschend den Sachen nachgegangen sind und weit Größere als wir zu sein beanspruchen dürfen, sind der Schwierigkeit des

adaequaten Ausdrucks in diesem Felde nicht entgangen. Man vergleiche seinsanalytische Partien des *platonischen* Dialoges »*Parmenides*« oder *Aristoteles'* »*Metaphysik Z 4*« mit einem erzählenden Kapitel aus *Thukydides*. Dann wird man den stilistischen sprachlichen Unterschied sehen und auch, wenn man einiges Sprachgefühl hat, das Unerhörte der Formulierungen merken, das hier den Griechen ihrer Zeit zugemutet wurde. Für uns aber handelt es sich um die Analyse eines Seienden, das noch weit schwieriger ist als das, was *Plato* sich zum Thema stellte, und andererseits sind unsere Kräfte noch viel geringer, um dieses Seiende in einem ersten Anlauf zu gewinnen. Wenn oft derartige Formulierungen auftauchen, darf man sich nicht daran stoßen. Schönes gibt es überhaupt nicht in den Wissenschaften und am allerwenigsten vielleicht in der Philosophie.

§ 18. Die Gewinnung der Fundamentalstrukturen der Grundverfassung des Daseins

Mit den folgenden Betrachtungen muß grundsätzlich betont werden, daß hier nicht die thematische Analyse des Daseins als solches gegeben werden soll, sondern einige wesenhafte Grundstrukturen überhaupt stehen erst in der Vorhabe, um von ihnen her noch grundsätzlicher fragen zu können. Dasein soll in seiner *Grundverfassung*, in seinem *durchschnittlichen* Verständnis freigelegt werden, so daß wir die Seinsfrage durchsichtig stellen können. Bei der ersten Explikation sind nur wenige Phänomene sichtbar zu machen, aber gerade solche, die wir als *Fundamentalstrukturen* des Daseins verstehen sollen. Das erste Absehen dieser Analyse geht dabei weniger auf eine voll ausgeführte Erfassung aller spezifischen Strukturen als vielmehr darauf, erst einmal die Grundverfassung dieses Seienden im ganzen freizulegen; das erfordert nicht die lückenhafte Fülle der in dieser Ganzheit beschlossenen Strukturen und mit diesen zugleich im ganzen den angemessenen und vollen Forschungshorizont. Daher ist es so wichtig, überhaupt erst

einmal die Sicherheit der Blickrichtung zu gewinnen und das Thema der Untersuchung klar vor Augen zu haben, welches keine fremde und unbekannte Sache, sondern umgekehrt die nächste ist, aber vielleicht gerade deshalb zum Fehlsehen verleitet. Was den freizulegenden Phänomenenzusammenhang an diesem Seienden ständig verdeckt, ist das eingeseessene Fehlsehen und Fehlinterpretieren gerade bei nächster Bekanntheit mit dem Seienden. Aber gerade sofern dieses Seiende in einer Hinsicht dem Untersuchenden besonders nahe ist, wird es um so leichter übersprungen. Das Selbstverständliche wird gar nicht erst mögliches Thema. Weil die Gewinnung der Sehrichtung und das Abstellen mißleitenden Fragens das nächste Erfordernis bleibt, ist darauf zu dringen, erst einmal einen nächsten phänomenalen Grundzusammenhang an Strukturen in den Blick zu bekommen.

a) Das Dasein ist im ›Jeweilig-es-zu-sein‹

Die Fundamentalbestimmung des in Betrachtung stehenden Seienden wurde schon angedeutet: Dasein ist das Seiende, das *ich je selbst bin*, an dessen Sein ich als Seiendes ›beteiligt‹ bin; ein Seiendes, das *ist*, je in meiner Weise es zu *sein*. Diese Bestimmung zeigt das ausgezeichnete Seinsverhältnis an, das wir zu diesem Seienden ›haben‹: *es selbst zu sein*, nicht etwa wie Seiendes vom Charakter der Natur, es lediglich zu erfassen, in irgendeinem Sinne verfügbar zu haben. Das phänomenale Motiv für die Bezeichnung dieses Seienden, das wir selbst sind, ist deswegen *Dasein*. Diesen eigentümlichen Fundamentalcharakter, den wir jetzt nur ganz formal sichtbar machen können, den gilt es in weiterer Folge der Betrachtungen genauer zu sehen.

Diese Benennung ›Dasein‹ für das genannte ausgezeichnete Seiende bedeutet kein *Was*; es unterscheidet dieses Seiende nicht nach seinem Was, wie einen Stuhl gegenüber einem Haus, sondern diese Bezeichnung drückt in ihrer Weise *die Weise zu sein* aus. Sie ist ein ganz spezifischer Seinsausdruck,

der hier für ein Seiendes gewählt ist, während wir Seiendes zunächst immer aus seinem Was-Gehalt benennen und sein spezifisches Sein unbestimmt lassen, weil wir es für selbstverständlich halten.

Dieses Seinsverhältnis zu dem Seienden, das ich selbst bin, charakterisiert dieses ›Zu-sein‹ als das ›je meine‹. Die Seinsart — *es zu sein* — ist wesenhaft *je meine es zu sein*, ob ich ausdrücklich darum weiß oder nicht, ob ich mich in meinem Sein verloren habe (vgl. das Man) oder nicht. Der Fundamentalcharakter des Seins des Daseins ist demnach hinreichend erst in der Bestimmung gefaßt: *Seiendes, das ist im Jeweilig-es-zu-sein*. Dieses ›je‹, ›jeweilig‹, bzw. die Struktur der ›Jeweiligkeit‹ ist für jeden Seinscharakter dieses Seienden konstitutiv, d. h. es ist überhaupt kein Dasein, welches als Dasein wäre, das nicht seinem Sinne nach *jeweiliges* wäre. Dieser Charakter ist undurchstreichbar zum Dasein gehörig, sofern es ist. Darin aber liegt gerade, daß es sich, wenn Dasein *Möglichsein* ist, gemäß diesem daseinsmäßig modifizieren kann — zum Man hin und zurück. Die Seinsart dieser Modifikation selbst als *Geschichtlichkeit* und *Zeitlichkeit* ist kein rastloser Wechsel! Wichtig wird diese Einsicht im Hinblick auf das ›Man‹ und auf den Begriff der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit*.

Zur Seinsstruktur dieses Daseins gehört die *Jeweiligkeit* als solche. Mit diesem Fundamentalcharakter des Daseins, daß ich es bin im ›Es-je-zu-sein‹, ist die Ausgangsbestimmung für das Dasein gewonnen, zugleich aber auch die Endbestimmung, diejenige Bestimmung, zu der jede Seinsanalyse wiederum zurückkehrt; das heißt, jeder Seinscharakter des Daseins ist von dieser Fundamentalbestimmung durchherrscht. Wenn sonach im folgenden eine Mannigfaltigkeit solcher Seinsstrukturen aufgewiesen wird, so sind sie alle im vorhinein im Lichte dieses Fundamentalcharakters zu sehen.

Die vorläufige Anzeige dieses Charakters enthält aber zugleich bestimmte Anweisungen für uns hinsichtlich der folgenden Analyse. Die Bestimmung, das Sein ›zu sein‹, gibt die An-

weisung, alle Phänomene des Daseins primär als Weisen seines ›Zu-seins‹ zu verstehen. Prohibitiv besagt das: Dieses Seiende, Dasein, ist nicht zu erfahren und zu befragen nach seinem ›Aussehen‹, nicht nach dem, woraus es besteht, nicht nach Stücken und Schichten, die eine gewisse Betrachtungsart an ihm vorfinden kann. Das noch so weitgehend bestimmte Aussehen gibt nie, grundsätzlich nie, die Antwort her auf die Frage nach der Weise ›zu sein‹. Leib, Seele, Geist mögen das, woraus dieses Seiende besteht, in gewisser Hinsicht markieren, aber mit diesem Kompositum und seiner Komposition bleibt die Weise des Seins dieses Seienden von Anfang an unbestimmt; am allerwenigsten kann sie erst nachträglich aus diesem Kompositum gleichsam extrahiert werden, weil ich mich mit dieser Bestimmung des Seienden, die in der Charakteristik Leib, Seele, Geist liegt, schon in eine ganz andere, dem Dasein eigentlich fremdartige Seinsdimension versetzt habe. Ob dieses Seiende aus Psychischem, Physischem und Spirituellem ›bestehe‹, und wie diese Realitäten zu bestimmen seien, bleibt hier völlig ungefragt. Wir stellen uns grundsätzlich außerhalb dieses Erfahrungs- und Fragehorizontes, den die Definition des gebräuchlichsten Namens für dieses Seiende — d. i. *Mensch* — *homo animal rationale* — vorzeichnet. Kein Aussehen dieses Seienden soll bestimmt werden, sondern von Anfang an und durchgängig einzig *seine Weise zu sein*, nicht das Was dessen, woraus es besteht, sondern *das Wie seines Seins und die Charaktere dieses Wie*.

b) Das Dasein im ›Zu-sein‹ der Alltäglichkeit
seiner Jeweiligkeit

Das Dasein soll ferner in seiner Weise zu sein verstanden werden, und zwar zunächst gerade nicht in einer irgendwie betonten, exceptionellen Seinsart. Nicht in irgendwelcher Ansetzung seines Zieles und Zweckes soll das Dasein genommen werden; weder als ›homo‹, noch gar im Lichte irgendeiner Idee von

»Humanität«, vielmehr muß die Weise zu sein in ihrer *nächsten Alltäglichkeit* freigelegt werden, das faktische Dasein im Wie seines faktischen »Es-zu-sein«. Das kann aber nicht heißen, daß wir nun ein bestimmtes Dasein als dieses einzelne in seinem Alltag gleichsam biographisch erzählen, wir berichten keinen bestimmten Alltag, sondern wir suchen die *Alltäglichkeit des Alltags*, das Faktum in seiner Faktizität, nicht das Alltägliche des jeweiligen Daseins, sondern die *Alltäglichkeit der Jeweiligkeit zu sein als Dasein*, darauf kommt es uns an.

Diese Aufgabe nun, das Dasein in seiner Alltäglichkeit zu fassen, besagt nicht, das Dasein auf einer primitiven Stufe seines Seins zu beschreiben. *Alltäglichkeit ist keineswegs identisch mit Primitivität*. Alltäglichkeit ist vielmehr ein ausgezeichnetes Wie des Seins des Daseins, auch dann und gerade dann, wenn dieses Dasein über eine in sich hochentwickelte und differenzierte Kultur verfügt. Andererseits hat auch primitives Dasein in seiner Weise Möglichkeiten exceptionellen, unalltäglichen und ungewöhnlichen Seins, d. h. es hat seinerseits wiederum eine spezifische Weise von Alltäglichkeit. Wohl aber kann die Rücksichtnahme auf primitive Daseinsarten oft leichter Anweisungen geben, gewisse Daseinsphänomene zu sehen und zu belegen, sofern hier die Gefahr der Verdeckung durch Theorie, die ja das Dasein charakteristischerweise selbst besorgt und nicht etwas anderes außer ihm, noch nicht so mächtig ist. Gerade hier aber bedarf es einer besonders kritischen Haltung, denn was wir aus primitiven Daseinsstufen kennen, das liegt uns zunächst rein geschichtlich, geographisch und weltanschaulich meist fern und ist unserer Kultur fremd. Was uns so über »primitives Leben« mitgeteilt wird, ist schon durch eine bestimmte Interpretation hindurchgegangen und zwar eine Interpretation, die sich gerade nicht auf eine wirkliche Fundamentalanalyse des Daseins selbst stützen kann, sondern die mit Kategorien von Mensch und menschlichen Verhältnissen irgendeiner beliebigen Psychologie arbeitet. Die Fundamentalanalyse des Daseins ist gerade erst die rechte Voraussetzung für

ein Verständnis des Primitiven, und nicht umgekehrt darf man glauben, durch Zusammensetzung von Mitteilungen aus primitivem Dasein den Sinn dieses Seienden gewissermaßen zusammenzubauen. Das sei deshalb ausdrücklich bemerkt, weil wir gelegentlich, allerdings nur sparsam, an bestimmten Phänomenen aus dem primitiven Dasein exemplifizieren. Die Exemplifizierung muß allerdings unter dieser kritischen Betrachtung stehen bleiben, sie ist nicht mehr als Exemplifizierung, d. h. die Gehalte und Strukturen, die wir herauslösen, schöpfen wir aus den Sachen und der Vergegenwärtigung des Seienden selbst, das wir sind.

Der Fundamentalcharakter dieses Seienden, daß es in meinem ›es je zu sein‹ ist, muß festgehalten werden. Im folgenden wird dafür eine verkürzte Ausdrucksweise gebraucht: Thema ist das Dasein in seiner Weise zu sein — das Sein des Daseins — die Verfassung des Seins des Daseins. Wir sprechen verkürzt von der *Verfassung des Daseins* und meinen dabei immer: *in seiner Weise zu sein*.

Das Dasein in seiner Alltäglichkeit, einem hochkomplizierten Phänomen, betrachtet, bestimmt es um so eigentlicher, je differenzierter ein Leben ist. Wenn wir das Dasein auf seine Alltäglichkeit und sein Sein in ihr analysieren, soll damit auch nicht gesagt sein, daß wir versuchen wollten, die übrigen Seinsmöglichkeiten des Daseins aus der Alltäglichkeit abzuleiten, gewissermaßen eine genetische Betrachtung in dem Sinne durchzuführen, als könnte aus der Alltäglichkeit jede andere Seinsmöglichkeit des Daseins abgeleitet werden. Alltäglichkeit hält sich gerade überall und jederzeit alle Tage durch; jeder ist Zeuge, wie das Dasein zu sein hat und wie es in der Alltäglichkeit ist, wenn auch in verschiedener Weise. Man sieht leicht voraus, daß Alltäglichkeit ein spezifischer Begriff von *Zeit* ist.

Bei diesen vorläufigen Betrachtungen wird uns klar, daß auch dann, wenn wir nicht durch philosophische Vormeinungen und Theorien über das Subjekt und das Bewußtsein verbildet sind, wenn wir gewissermaßen unbeschwert an diese Phäno-

mene herankommen, genug Schwierigkeiten sind, um das eigentlich zu sehen, was es zu sehen gilt. Die natürliche Betrachtungsart, auch wenn sie nicht philosophisch reflektiert und begrifflich bestimmt ist, läuft nämlich nicht in die Richtung, das Dasein als solches zu sehen, sondern, sofern es eine Seinsart dieses Daseins selbst ist, tendiert es *von sich weg* zu leben. Von diesem eigentümlichen Von-sich-weg-leben des Daseins ist auch die Erkenntnisart seiner selbst bestimmt. Um überhaupt eine vorläufige Orientierung zu haben, in welchem Sinne alle Charaktere dieses Seins zu nehmen sind, wird Anweisung gegeben, daß dieses Seiende ein solches ist, das wir selbst sind.

Wenn wir uns historisch orientieren, können wir sagen (obzwar da auch der Vergleich schon sehr gefährlich ist), daß das *cogito sum* des *Descartes*, sofern es expliziert wird, sich gerade auf die Bestimmung des *cogitum* und des *cogitare* richtet und das *sum* herausfallen läßt, während wir in unserer Betrachtung das *cogitare* und seine Bestimmung zunächst sich selbst überlassen und darauf aus sind, das *sum* und seine Bestimmung zu gewinnen. Freilich ist der Vergleich gefährlich, weil damit impliziert sein könnte, daß wir hier das Dasein so meinen könnten, wie *Descartes* das Ich und das Subjekt isoliert ansetzt. Wir werden aber sehen, daß dieser Ansatz *Descartes'* ein Widersinn ist.

§ 19. Die Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein.

Das In-Sein des Daseins und das Sein-in der vorhandenen Dinge

Wir halten uns in der ständigen Orientierung an den angezeigten Fundamentalcharakter des Daseins und versuchen eine Grundverfassung dieses Seins freizulegen: Das Dasein soll sich als *In-der-Welt-sein* zeigen. Diesen primären Befund gilt es zum Sehen zu bringen. Die Hauptstrukturen dieser Seinsverfassung des Daseins sollen aufgewiesen werden. Solche Auf-

weisung bringt zum Verständnis, daß alle Strukturen vom angezeigten Fundamentalcharakter durchherrscht sind. Die genannte Grundverfassung ist eine notwendige Daseinsstruktur; das Sein des Daseins ist aber mit ihr längst nicht hinreichend bestimmt.

Die Bestimmung des Daseins als In-der-Welt-sein ist eine *einheitliche* und *ursprüngliche*. An dieser Grundverfassung läßt sich ein Dreifaches abheben und jeweils auf seinen phänomenalen Bestand genauer verfolgen: Erstens das In-der-Welt-sein in dem besonderen Sinne der *Welt*, ›Welt‹ als das Wie des Seins – *ontologisch*: die *Weltlichkeit der Welt*; zweitens das *Seiende* als bestimmt aus dem ›Wer‹ dieses In-der-Welt-seins und dem *Wie* dieses Seins, wie das Seiende selbst in seinem Sein ist; drittens das *In-Sein als solches*.

Wenn so diese Grundverfassung nach drei Hinsichten Thema der Analyse wird, dann ist sie in jeder Sonderbetrachtung immer als sie selbst *ganz* da. Was die Hinblicke jeweils herausheben, sind nicht Stücke, aus denen für sich als ablösbare Momente sich das Ganze erst zusammenbaute. Die Hebung der einzelnen Strukturmomente ist eine rein thematische, und sie ist als solche *thematische gerade immer nur eigentliche Erfassung der ganzen Struktur an ihr selbst*. Um von vornherein anzudeuten, daß diese Hebung eine thematische ist, daß wir im Hinblick auf das Erstgenannte, das In-der-Welt, auch immer schon das Zweitgenannte und das Dritte mitmeinen, soll der ausführenden Analyse des erstgenannten Phänomens In-der-Welt eine orientierende Charakteristik des zuletzt genannten Phänomenbestandes, des In-Seins als solchem, vorausgeschickt werden.

Wir fragen zunächst: Was besagt *In-Sein*? Was ist im Sein des Daseins selbst damit gemeint und gesehen? In-Sein ergänzen wir zunächst zu ›in-der-Welt‹ und sind geneigt, dieses In-Sein zu verstehen als ›Sein-in . . .‹ Damit ist die Seinsart eines Seienden benannt, das ›in‹ einem anderen ist, das Seinsverhältnis von etwas ›in‹ etwas. Wenn wir diesem ›in‹ die anschau-

liche Ausweisung geben, genauer dem ›Etwas-in-etwas‹, dann sagen wir z. B.: das Wasser ›im‹ Glas, das Kleid ›im‹ Schrank, die Bänke ›im‹ Hörsaal. Wir meinen damit ein räumliches Enthaltensein des einen in einem anderen, das Seinsverhältnis zweier selbst im Raum ausgedehnter Seienden in bezug auf Ort und Raum. Dabei ist das eine wie das andere, das eine (Wasser) wie das andere, worin das eine ist (Glas) ›im‹ Raum; beide haben ihren Ort. Beide sind nur ›im‹ Raum und haben kein In-Sein.

Die beiden Seienden, die hier auf ein ›In-Verhältnis‹ angesprochen sind, haben beide dieselbe Seinsart des *Vorhandenseins*. Wenn wir das genannte Seinsverhältnis passend erweitern, können wir einfach weitergehen und sagen: die Bank im Hörsaal, der Hörsaal im Universitätsgebäude, das Gebäude in der Stadt Marburg, Marburg in Hessen, in Deutschland, in Europa, auf der Erde, in einem Sonnensystem, im Weltraum, in der Welt – eine einheitliche Seinsbeziehung, die grundsätzlich in all diesen Bezügen keine verschiedene ist. Mit diesem ›in‹ wird der Ort des einen mit Bezug auf das andere Seiende bestimmt, so zwar, daß beide als Orte selbst im Raum sind. Dieses Sein-›in‹ ist zum Aussehen gehörig. Die Seienden, um deren Ineinandersein es sich hier handelt, haben jeweils dieselbe Seinsart des Vorhandenseins als vorkommende Dinge, die als solche, als weltlich vorkommende, entdeckbar sind.

›In-Sein‹ aber als Seinsstruktur des Daseins; des Seienden, das ich je bin, meint nicht dieses beschriebene Ineinander, ›Sein-in‹ als räumliches Enthaltensein von Seienden, das in der Weise des Vorkommens ist. Es meint nicht das Vorhandensein eines Körperdinges ›Menschenleib‹ in einem räumlichen Behältnis (Saal, Gebäude), genannt Welt. Es kann von Anfang an so etwas nicht gemeint sein, wenn wir festhalten, was der Fundamentalcharakter des Daseins selbst besagt: Das Dasein ist nicht als ein Seiendes hinsichtlich seines Aussehens zu nehmen, so wie es in irgendeiner Beschaffenheit sich ausnimmt zu anderen, sondern es ist nur zu nehmen, in seiner Weise zu sein.

Das ›In-Sein‹ meint ein solches räumliches Ineinander sowenig, als ›in‹ ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet.

›In‹ stammt her von *innan*, und *innan* heißt wohnen, *habitare*, und ›*anni*‹ bedeutet: ich bin gewohnt, ich bin vertraut mit, ich pflege etwas — das lateinische *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*. Wohnen auch hier genommen als vertrauterweise etwas pflegen, Sein-bei.¹

Dieses selbe Seiende, das wir als In-Sein charakterisieren, bestimmen wir auch, wie ich schon sagte, als das Seiende, das ich bin, und der Ausdruck ›*bin*‹ hängt zusammen mit ›*bei*‹; ›ich bin‹ heißt soviel wie: ich wohne, halte mich auf bei der Welt als dem Vertrauten. Sein als In-Sein und ›Ich bin‹ heißt wohnen bei . . ., und ›in‹ bedeutet primär gar nichts Räumliches, sondern besagt primär: *vertraut sein mit*. Warum und wie es mit dem primären Sinn auch einen ersten örtlichen hat, der aber immer noch wesentlich vom erstgenannten räumlichen Ineinandersein der Dinge verschieden ist, werden wir später sehen. Schon zu sagen ist, daß der örtliche Sinn, den auch dieses recht verstandene In-Sein haben kann, daß ich als in der Welt seiend immer irgendwo bin, nichts mit dem erstgenannten räumlichen Ineinander zu tun hat, sondern daß auch noch mein örtliches Hier-Stehen an diesem Platz, sofern es Sein als In-der-Welt-sein charakterisiert, wesentlich vom Vorhandensein des Stuhles in diesem Raum verschieden ist. Dieses In-Sein, das wir jetzt nicht und nie in einem primär örtlichen und räumlichen Sinn zu verstehen haben, ist vielmehr als Sein-bei durch die Jeweiligkeit bestimmt, es ist je meines und je dieses.

Solche möglichen Weisen des In-Seins, die in die Alltäglichkeit gehören, sind: hantieren an etwas mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, in Gebrauch nehmen von etwas, verwenden von etwas für etwas, in Verwahrung halten von etwas, aufgeben, in Verlust geraten lassen von

¹ vgl. J. Grimm, *Kleinere Schriften*, Bd. VII, S. 247.

etwas, befragen, besprechen, durchsetzen, erkunden, betrachten, bestimmen von etwas. Diese Weisen des In-Seins haben den noch zu klärenden Charakter des *Besorgens* im Sinne von: etwas in die Sorge nehmen, etwas in Sorge haben. Auch die zugehörigen Modifikationen des Nichtbesorgens, Unterlassens, Ausruhens, des Abstandnehmens sind grundsätzlich von derselben Seinsart. Auch wenn ich nichts tue und nur hindämmere und mich so in der Welt aufhalte, habe ich dieses spezifische Sein des besorgenden In-der-Welt-seins — jedes Verweilen bei, Mitnehmenlassen.

Die Angabe der echten Bedeutung des In-Seins verbürgt nicht auch schon das Sehen des Phänomens, das sie ausdrückt. Sie ist aber zugleich auch mehr als eine Worterklärung, sie fixiert die Blickrichtung vor allem prohibitiv, d. h. sie deutet an, wohin wir nicht zu sehen haben. Dazu aber wissen wir schon aus der Charakteristik des Fundamentalcharakters: Zur Ausweisung aller in Rede stehenden Seinsbestimmungen sollen wir auf das Seiende sehen, das wir je sind, sofern und wie wir es sind. Dasein, sofern es überhaupt ist, ist in der Seinsweise des In-Seins; damit wird gesagt: Das In-Sein in dem bestimmten Sinn ist keine ›Eigenschaft‹ des Seienden genannt Dasein, keine Eigenschaft, die es hat oder nicht hat, die ihm zufällt, die es sich zulegte, *ohne* die es *sein* könnte ebenso gut wie mit ihr, so daß man das Sein des Daseins zunächst anders, gewissermaßen inseinsfrei fassen könnte. Das In-Sein ist vielmehr *die* Seinsverfassung des Daseins, in der jede Seinsweise dieses Seienden gründet. In-Sein ist keine bloße Dreingabe für ein Seiendes, das auch ohne diese Seinsverfassung Dasein wäre, als käme gewissermaßen die Welt, in der jedes Dasein als Dasein immer schon ist, gelegentlich erst einmal zu diesem Seienden hinzu, oder umgekehrt dieses Seiende zu ihr, um dann gelegentlich eine ›Beziehung‹ zu ihr aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist überhaupt nur möglich, sofern das Dasein schon In-der-Welt-sein ist auf dem Grunde seines Seins-bei . . .

Wir müssen uns dieses eigentümliche Phänomen des In-Seins und das Eigentümliche, daß es das Dasein in seinem Sein selbst bestimmt, von Anfang an ganz klar machen und im Blick halten als Apriori jedes bestimmten Verhältnisses zur Welt. Deshalb versuche ich auf einem Umweg, das deutlich zu machen, sofern nämlich diese Seinsstruktur des In-Seins immer schon in gewisser Weise gesehen wurde, wo überhaupt vom Dasein gehandelt wurde. Es wäre auch unverständlich, wenn ein solches Grundphänomen des Daseins gänzlich übersehen werden könnte. Es ist eine andere Frage, ob es so erfahren und erfaßt ist, daß dabei seine eigentliche Struktur sich zeigt und damit die Möglichkeit gegeben ist, das Sein des so strukturierten Seienden phänomenal angemessen zu bestimmen.

*§ 20. Das Erkennen als abgeleiteter Modus des In-Seins
des Daseins*

Von früh an wurde die Beziehung des Daseins zur Welt primär aus der Seinsweise des *Erkennens* bestimmt, oder wie man sagt, was sich allerdings mit der erstgenannten Formel nicht deckt, die ›Beziehung des Subjekts zum Objekt‹ wurde zunächst primär als ›erkennende Beziehung‹ gefaßt und dann nachträglich eine sogenannte ›praktische Beziehung‹ eingebaut. Selbst wenn es anginge, diese Seinsart als die primäre im Sinne des erkennenden Seins in der Welt zu fassen, was nicht angeht, dann liegt alles daran, sie zuvor phänomenal echt zu sehen.

Für die übliche Betrachtung ist, wenn über dieses Seinsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt reflektiert wird, ein Seiendes, genannt Natur, im weitesten Sinne vorgegeben, welches erkannt wird, und das das Dasein, eben weil dieses In-der-Welt-sein ist, zunächst auch immer vorfindet, pflegt, besorgt. An diesem Seienden ist das Erkennen, das es erkennt, selbst nicht anzutreffen. Demnach muß dieses Erkennen irgendwo anders

sein, wenn es überhaupt ist. Aber auch an dem seienden Ding, das erkennt, an dem Menschending, ist das Erkennen nicht vorhanden und daher nicht so wahrnehmbar, feststellbar wie die Farbe und die Ausdehnung dieses Menschendinges. Das Erkennen soll aber doch an diesem Ding sein, wenn nicht ›außen‹ dann ›drinnen‹; dieses Erkennen ist ›innen‹, ›in‹ diesem Subjekt-Ding, *in mente*.

Je eindeutiger man nun festhält, daß das Erkennen uneigentlich und zunächst ›drinnen‹ ist, um so voraussetzungsloser glaubt man in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Bestimmung des Seinsverhältnisses, in dem das Subjekt zum Objekt ist, vorzugehen. Denn nunmehr entsteht die Frage: Wie kommt das Erkennen, das seinem Sein nach *drinnen* ist, im Subjekt, hinaus aus seiner ›Innensphäre‹ in eine ›andere, äußere Sphäre‹, zur Welt?

Man hat von vornherein in diesem Ansatz der Frage des Erkennens, ob ausdrücklich oder nicht, eine Seinsbeziehung zwischen zwei Seienden, die vorhanden sind, angenommen. Dieses Verhältnis der beiden Vorhandenen bringt man nun genauer auf die Bestimmung einer Beziehung zwischen Innen und Außen, indem man fragt: Wie ist diese Seinsbeziehung zwischen beiden Seienden – Subjekt und Objekt – möglich? Man fragt so, vermeintlich den Tatbeständen am Erkennen entsprechend, ohne daß man den Seinssinn dieses Erkennens, den Seinssinn dieses Seinsverhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, auch nur im geringsten bestimmt hat, ohne daß man den Seinssinn des Subjektes aufgeklärt und gegen den des Objekts abgegrenzt hätte. Man versichert allerdings: Gewiß ist das Innen und diese ›innere Sphäre‹ des Subjekts nicht eigentlich räumlich, gewiß ist dieses Innen kein ›Gehäuse‹ oder dergleichen, aber was man positiv damit meint, was diese Immanenz, in der das Erkennen sich eingekapselt findet, überhaupt ist, und wie das Sein des Subjekts zu verstehen sei, sofern es zunächst als immanentes nur bei sich ist, erfährt man nicht. Wie immer auch solches ›Innen‹ und der Sinn dieser Innensphäre sich be-

stimmen ließe, sofern nur die Frage gestellt wird, wie Erkennen von ihr ›hinaus‹ gelange zu . . ., hat sich die Behandlungsart des Phänomens des Erkennens als eine in einem Schein fundierte verraten. Im ganzen Ansatz dieser Frage aber, mag er auch in eine erkenntnistheoretische Problematik eingehüllt sein, ist man blind gegenüber dem, was man damit über das Dasein aussagt, wenn man ihm Erkennen als Seinsweise zuspricht. Damit ist nichts mehr und nichts weniger gesagt als: *Erkennen der Welt ist eine Seinsart des Daseins, so zwar, daß sie in dessen Grundverfassung, dem In-der-Welt-sein, ontisch fundiert ist.*

Wenn wir den phänomenalen Befund so wiedergeben: *Erkennen ist eine Seinsart des In-Seins*, dann ist man in der Orientierung am traditionellen Fragehorizont der Erkenntnistheorie geneigt zu antworten: Mit dieser Interpretation des Erkennens wird doch gerade das Erkenntnisproblem vernichtet. Aber welche Instanz entscheidet denn darüber, ob es und in welchem Sinne es ein Erkenntnisproblem geben können soll, außer die Sache selbst. Wenn wir nach der Seinsart des Erkennens selbst fragen, dann ist von vornherein im Auge zu behalten: Jedes Erkennen vollzieht sich immer schon auf dem Grunde der Seinsart des Daseins, die wir als In-Sein, d. h. Immer-schon-bei-einer-Welt-sein bezeichnen. Erkennen ist nun nicht eine Verhaltung, die in einem Seienden ansetzte, das noch nicht eine Welt ›hat‹, das jedes Bezuges zu seiner Welt ledig wäre, sondern Erkennen ist immer eine Seinsart des Daseins auf dem Grunde seines Schon-seins-bei der Welt.

Der Grundmangel der Erkenntnistheorie ist es gerade, das, was sie mit Erkennen meint, nicht in seinem ursprünglichen phänomenalen Befund als Seinsweise des Daseins, als eine Seinsweise seines In-Seins, zu sehen und von dieser Grundbetrachtung her alles nun erst auf diesem Boden ansetzende Fragen festzuhalten.

Die Behauptung, daß es keine Erkenntnisprobleme mehr gibt, wenn im vorhinein behauptet wird, das Dasein sei bei seiner Welt, ist keine Behauptung, sondern nur die Wieder-

gabe eines Befundes, den jedes unvoreingenommene Sehen sieht. Ferner ist nirgends vorgeschrieben, daß es ein Erkenntnisproblem geben müsse. Vielleicht ist es gerade die Aufgabe einer Sachforschung in der Philosophie, vielen Problemen endgültig ihre Scheinexistenz zu nehmen, Probleme zu verringern und die Untersuchung zu vermehren, die den Weg zu den Sachen selbst freilegt. Aber mit der rechten Interpretation des Erkennens als einer Weise des In-Seins wird nicht nur eine Erkenntnisproblematik nicht geleugnet, sondern sie wird gerade erst dadurch möglich, besonders dann, wenn Erkennen, wie es sein Seinssinn fordert, zwar als Weise des In-Seins, des In-der-Welt-seins verstanden wird, aber *nicht als Grundart des In-der-Welt-seins*. Dann erhebt sich die wirklich erforschbare Frage: Wie *erschließt* das Dasein, das jeweilig in einer bestimmten, aber primär nicht erkennenden und nicht nur erkennenden Seinsart ist, seine Welt, in der es schon ist? Korrelativ: Welche Verdeckungsarten sind als jeweilige Weisen des Daseins in seiner Welt zu sein, *wesenhaft mitgegeben*? Welches ist, entsprechend einer bestimmten Seinsart des Daseins in seiner Welt, *die jeweilige Weite der Entdeckbarkeit*? Welches sind die apriorischen Seinsbedingungen für dieses Dasein (In-Sein) selbst und daher das ursprüngliche alles übersteigende transzendental-ontologische, d. h. *daseinsontologisch-existenzielle Seinsverständnis* überhaupt und die Seinsmöglichkeiten des Seins zur Welt? Was besagt jeweils *Wahrheit* für das Erkennen von Seienden verschiedenster Artung? Welches ist der Sinn und das Recht und die Art der Verbindlichkeit, die jeweils eine Wahrheitsart und Wahrheitsstufe hat? Welches ist die ihr zugehörige Ausweisbarkeit und Begrifflichkeit? Das Grundproblem ist, gerade diese Fundamentalstruktur zu sehen und ontologisch angemessen in ihrem echten Apriori zu bestimmen. Das Erkenntnisproblem wird nicht durch einen Gewaltstreich aus der Welt geschafft, sondern erst auf seinen möglichen Boden gestellt, wird es ein Problem. Das Problem und die Scheinproblematik gilt es ans Licht zu stellen.

Alle diese echten Phänomene sind zu untersuchen und von vornherein nur recht zu verstehen, wenn man sich klar gemacht hat, daß Erkennen seinem Sinne nach schon eine Weise des In-Seins des Daseins ist, nicht so etwas, wodurch gewissermaßen das Dasein als erkennendes, zunächst noch nicht in der Welt seiendes, eine Beziehung zur Welt herstellte. Wie sollte auch dieses zunächst weltfreie Sein des Subjekts verstanden werden? Nie kann z. B. Problem sein, wie das Gegenüberstehen der beiden Seienden Subjekt und Objekt möglich ist. Erkennen als Erfassen verstanden, hat nur Sinn auf dem Grunde eines *Schon-sein-bei*. Dieses Schon-sein-bei, in dem Erkennen überhaupt erst ›leben‹ kann, wird nicht erst unmittelbar von einem Erkenntnisvollzug ›hergestellt‹, sondern Dasein ist – mag es je erkennen oder nicht – als Dasein schon Sein-bei einer Welt. Der Vorrang, der dem erkennenden Verhalten von altersher immer zugesprochen worden ist, hängt zugleich mit der Eigentümlichkeit zusammen, daß man das Sein der Welt, in der das Dasein ist, primär gerade von da aus bestimmte, wie es für ein erkennendes Verhalten sich zeigt, d. h. man charakterisierte die Seinsart der Welt aus ihrer spezifischen Objektivität für das Erkennen der Welt. So besehen, besteht also ein innerer Zusammenhang zwischen der Art der Seinsbestimmung der Welt, in der das Dasein ist, und der Grundcharakteristik des Daseins selbst hinsichtlich seiner primären Beziehung zur Welt als Erkennen.

Genauer zeigt nun das Erkennen – was ich hier nur ganz kurz andeuten kann – eine *gestufte Struktur*, einen bestimmten Zusammenhang, in dem es sich als eine Seinsart des Daseins *zeitigt*. Die erste Stufe der Zeitigung des Erkennens ist das *Sichrichten-auf* etwas, die spezifische Verhaltung der Richtungsnahme auf etwas, aber dies schon auf dem Grunde des In-Seins in der Welt. Die zweite Stufe ist das *Sichaufhalten-bei* dem, worauf sich nun das Dasein richtet. Dieses Sichaufhalten bei einem Seienden, auf das es sich richtet, ist selbst begründet in diesem Sichrichten-auf, d. h. das Sichrichten-auf einen Ge-

genstand *hält sich durch*, und innerhalb seiner vollzieht sich das Sichaufhalten-bei einem Seienden. Es ist nicht so, daß auf der Stufe des Sichaufhaltens bei einem Seienden das Sichrichten-auf abgestellt würde, sondern das Sichrichten-auf hält sich durch und greift allen anderen Verhaltensweisen vor und bestimmt sie. Hier ist mit dem Sichrichten-auf die *Hinblicknahme* gemeint, das Auffassen als, das »von wo aus« des Ansehens.

Auf dem Grunde der zweiten Stufe, des Sichaufhaltens-bei einem vorgegebenen Seienden, vollzieht sich nun das eigentliche *Vernehmen*, das *Auseinanderlegen*, das *Auslegen* in bestimmtem Sinne. Solches Vernehmen selbst bildet sich viertens als *Vernommenhaben* aus im Sinne der *Verwahrung* dessen, was vernommen ist. Im ganzen nähme sich der Erkenntnisprozeß dann wie folgt aus: *Das erkennende Sichrichten-auf als Aufhalten-bei und Vernehmen* tendieren auf das *Vernommene* in der Weise, daß es *verwahrt* wird, so daß das Erkennen im Vernommenhaben, d. h. im Wissen, das Erkannte auch dann hat, wenn es nicht aktuell zu ihm steht, es die Erkenntnis *verwahrt* als Besitz. Dies ist nur verständlich aus dem primären Charakter des Daseins als »zu-sein«, nicht aber wenn das Subjekt etwas Psychisches ist, das Vorstellungen hat, die aufbewahrt werden, und von denen gesagt werden muß, wie sie übereinstimmen.

Dieses verwahrende Behalten des Erkannten ist fünftens selbst nichts anderes als eine neue Weise des In-Seins, d. h. des Seinsverhältnisses zum Seienden, das erkannt ist; das unter dem ersten Punkt charakterisierte In-Sein ist jetzt mit der Erkenntnis modifiziert.

Durch die ganze Stufenfolge des Erkennens, vom primären Sichrichten-auf bis zum Behalten, zeigt sich nur die *Ausbildung eines neuen Seinsstandes des Daseins* zu dem, was erkannt wird, eine Seinsmöglichkeit, als welche auch Wissenschaft und Forschung schon angezeigt wurden. Letztlich handelt es sich um *Weisen der Zeitigung*, und zwar greift die erste

allen anderen vor, sie erhält sich in den anderen und ist selbst nur als In-Sein vorgehend.

Im Sichrichten-auf und Erfassen geht das Dasein nicht erst aus sich, aus seiner Innensphäre heraus, in die es eingekapselt ist, sondern es ist seinem Sinne nach *immer schon* »draußen« in der Welt, in dem recht verstandenen Sinne als In-Sein und Sichaufhalten bei der je schon irgendwie entdeckten Welt. Das Sichaufhalten bei der zu erkennenden Sache ist nicht etwa das Verlassenhaben der inneren Sphäre, so daß das Dasein gewissermaßen aus seiner Sphäre herausspringt, nicht mehr in ihr, sondern nur noch am Gegenstand vorkommt. Vielmehr ist das Dasein auch in diesem »Draußensein« beim Gegenstand im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst als In-der-Welt-sein ist es, das das Seiende erkennt. Das Vernehmen des Erkannten ist kein Zurückkehren des fassenden Herausgehens mit seiner gewonnenen Beute in das »Gehäuse« des Bewußtseins, der Immanenz, sondern auch im Vernehmen selbst und im Haben, Verwahren und Behalten des Vernommenen bleibt das erkennende Dasein »draußen«. Im Wissen um einen Seinszusammenhang der Welt, auch schon im bloßen Denken an ihn, im bloßen Vorstellen, ohne ihn originär zu erfahren, bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt und keineswegs bei mir im Innern. Wenn ich mir das Freiburger Münster bloß vorstelle, so heißt das nicht, es ist lediglich immanent im Vorstellen vorhanden, sondern dieses bloße Vorstellen ist gerade im echten und besten Sinne beim Seienden selbst. Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar die Seinsbeziehung zu dem Erkannten ausgelöscht ist, ist nichts anderes *als eine bestimmte Modifikation des Seins-bei* und nur auf dem Grunde von diesem möglich. Alle Täuschung und aller Irrtum, in denen gewissermaßen kein Seinsverhältnis zum Seienden gewonnen, sondern verfälscht wird, sind wiederum nur Weisen des Seins-bei.

Es ist demnach in der ganzen Aufbaustruktur des Erkennens auf dem Boden des In-Seins nicht so, daß mit dem Erfassen

das Subjekt gleichsam seine Seinsbeziehung zur Welt erst einleitete, erst herstellte, sondern *Erfassen gründet in einem vorgängigen Sehenlassen von etwas*. Solches Sehenlassen ist nur möglich auf dem Grunde eines Begegnenlassens, und dieses nur auf dem Grunde eines immer schon Seins-bei. Nur Seiendes, das in seinem Sein die Eignung hat, ein anderes Seiendes (Welt) sich begegnen zu lassen, steht in der Möglichkeit des Erfassens von, der Erkenntnis. Erkennen ist nichts anderes als eine Weise des In-der-Welt-seins, und zwar ist es *gar keine primäre, sondern eine fundierte Seinsart des In-der-Welt-seins*, welche immer nur auf dem Grunde einer nicht erkennenden Verhaltung möglich ist.

Das, was wir hier als In-Sein des Daseins herausstellten und noch näher charakterisierten, ist das ontologische Fundament dafür, was *Augustinus* und vor allem dann *Pascal* kannten. Sie nannten das, was eigentlich erkennt, nicht das Erkennen, sondern *Liebe und Haß*. Alles Erkennen ist nur Aneignung und Vollzugsart des schon durch andere primäre Verhaltungen Entdeckten. Erkennen hat gerade eher nur die Möglichkeit der Verdeckung des ursprünglich im nicht erkennenden Verhalten Entdeckten.

Was *Augustinus* nur in besonderen Zusammenhängen als Liebe und Haß im Sinne der eigentlich erkennenden Seinsart des Daseins bestimmt, das werden wir als ein ursprüngliches Phänomen des Daseins später zu fassen haben, allerdings nicht in dieser einseitigen Beschränkung auf diese Verhalten. Vielmehr werden wir erst aus der schärferen Erfassung der Seinsarten des Daseins, innerhalb derer überhaupt Erkennen möglich ist, verstehen lernen, daß Erkenntnis als solche gar nicht gefaßt werden kann, wenn man nicht von vornherein den spezifischen Seinszusammenhang sieht, in dem Erkennen überhaupt möglich ist. Wenn man das eigentlich verstanden hat, wird es immer grotesk erscheinen, Erkenntnis aus sich selbst auf dem Wege einer Erkenntnistheorie klarzumachen, und es bleibt widersinnig, das Seiende, das als Dasein die Seinsverfas-

sung des In-der-Welt-seins hat, ohne Bezug zu seiner Welt anzusetzen, d. h. so anzusetzen, daß man ihm seine Grundverfassung gewissermaßen nimmt, das so denaturierte Dasein als Subjekt ansetzt, was bedeutet, daß man es in seinem Sein gänzlich verkehrt hat, es zum Ausgang eines Problems nimmt, um jetzt zu erklären, wie eine Seinsbeziehung dieses phantastisch genommenen Seienden zu einem anderen Seienden, genannt Welt, möglich sei. Um auf diesem Boden, der kein Boden mehr ist, das Erkennen zu erklären, d. h. um einem offenbaren Widersinn Sinn zu geben, dazu bedarf es allerdings einer Theorie und metaphysischer Hypothesen.

Das In-Sein des Daseins bleibt ein Rätsel für jeden Versuch, es als Seiendes zu erklären, das es a priori nicht ist. Jede Erklärung führt das zu Erklärende in Seinszusammenhänge zurück. Immer muß dabei die Vorfrage leitend sein, ob das zu erklärende Seiende in seinem Sein zuvor erfahren und ob es hinreichend in seinem Sein bestimmt ist. Das In-Sein des Daseins ist aber nicht zu erklären, sondern vor allem erst als eigene Seinsart zu sehen und als solche hinzunehmen, d. h. es ist ontologisch aufzuschlüsseln. Kein Gewaltstreich, gerade das Gegenteil! Allerdings ist das leichter gefordert als vollzogen, und gar vollzogen in wirklich aufdeckender Analyse.

Bevor wir zu dieser Analyse übergehen, sei das Phänomen in einer Analogie geklärt, die selbst nicht allzuweit von der Sache selbst abliegt, sofern es sich dabei um ein Seiendes handelt, dem wir (formal gesprochen) gleichfalls die Seinsart von Dasein zusprechen müssen — ›Leben‹.

Wir vergleichen das Subjekt und seine Innensphäre mit der Schnecke in ihrem Haus. Ich bemerke ausdrücklich, daß wir den Theorien, die von der Immanenz des Bewußtseins und des Subjekts sprechen, nicht zumuten, daß sie in diesem Sinne eines Schneckengehäuses das Bewußtsein fassen, aber sofern das Innen und die Immanenz ihrem Sinne nach unbestimmt bleiben, sofern man nie erfährt, welchen Sinn dieses ›in‹ hat, und

welche Seinsbeziehung dieses ›in‹ des Subjekts zur Welt hat, kommt unsere Analogie im Negativen ihr jedenfalls gleich.

Man könnte sagen: Die Schnecke kriecht zuweilen aus ihrem Gehäuse und behält es dabei zugleich, sie streckt sich nach irgendetwas aus, nach Nahrung, nach gewissen Dingen, die sie am Boden findet. Kommt die Schnecke dadurch erst in ein Seinsverhältnis zur Welt? Nein! Das Herauskriechen ist nur eine örtliche Modifikation ihres Schon-seins-in-der-Welt. Auch wenn sie im Gehäuse ist, ist ihr Sein rechtverstandenes Draußensein. Sie ist in ihrem Haus nicht wie das Wasser im Glas, sondern sie hat das Innen ihres Hauses als Welt, daran sie sich stößt, das sie betastet, darin sie sich wärmt und dergleichen. Alles was vom Seinsverhältnis des Wassers im Glase nicht gilt, oder, wenn es zuträfe, auch vom Wasser, nötigte uns aufgrund dessen zu sagen: Wasser hat die Seinsart des Daseins, es ist so, daß es eine Welt hat. Die Schnecke aber ist nicht etwa zunächst nur im Haus und noch nicht in der Welt, einer sogenannten gegenüberstehenden Welt, um in ein solches Gegenübersein erst durch das Herauskriechen zu kommen. Sie kriecht nur heraus, sofern sie schon ihrem Sein nach in einer Welt ist. Sie legt sich durch Tasten nicht erst eine Welt zu, sondern sie tastet, weil ihr Sein nichts anderes besagt als in einer Welt sein.

So ist es auch bezüglich eines Subjekts, dem man Erkennen zumutet. Setzt man es als ein Seiendes, das diese Seinsmöglichkeit haben soll, dann wird es damit als Seiendes verstanden, das in der Weise des Seins in einer Welt ist, nur daß man diese Setzung blind vollzieht, ohne Verständnis dessen, was grundsätzlich mit Erkennen schon gesagt ist.

Wir haben die Frage nach dem In-Sein jetzt auf die bestimmte Beziehung des Erkennens orientiert, weil diese Seinsart des Daseins traditionell in der philosophischen Bestimmung der Beziehung des Ich (des Subjekts) zur Welt einen Vorrang hat und dabei doch nicht ursprünglich gefaßt ist, vielmehr wegen ihrer seinsmäßigen Unbestimmtheit der Herd aller Verwirrung bleibt. Die sogenannten erkenntnistheoretischen Po-

sitionen *Idealismus* und *Realismus*, deren Spielarten und deren Vermittlungen, sind alle nur möglich auf dem Grunde einer Ungeklärtheit des Phänomens des In-Seins, über das sie, ohne es zuvor freigelegt zu haben, Theorien machen. Idealismus und Realismus lassen beide das Seinsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt erst *entstehen*, und zwar der Idealismus (in ganz verschiedenen Weisen, ob als logischer oder psychologischer Idealismus) so, daß er sagt, das Subjekt ist es, das die Seinsbeziehung zum Objekt allererst *schafft*. Der Realismus dagegen, der denselben Widersinn mitmacht, sagt, das Objekt ist es, das durch kausale Beziehungen die Seinsbeziehungen zum Subjekt erst *bewirkt*. Diesen im Grunde gleichartigen Positionen gegenüber gibt es eine dritte, die das Seinsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt von vornherein voraussetzt, z. B. die von *Avenarius*: Zwischen Subjekt und Objekt besteht eine sogenannte ›Principalkoordination‹, man muß von vornherein Subjekt und Objekt als in einem Seinsverhältnis stehend ansetzen¹. Aber dieses Seinsverhältnis in seiner Seinsart bleibt unbestimmt und ebenso unbestimmt, was Subjekt und Objekt nach ihrer Seinsart besagen. Eine Position, die diesseits von Idealismus und Realismus stehen will, weil sie nicht erst das Verhältnis entstehen läßt, die aber zugleich jenseits von Idealismus und Realismus steht, weil sie versucht, beide Positionen — Idealismus und Realismus — in ihren Gerechtsamen, die sie überhaupt nicht haben, doch aufzuheben, ist ihrem Sinne nach immer orientiert auf diese Theorie. Was in dieser vorliegenden Betrachtung über das Erkennen als einer Seinsart des In-Seins gesagt und was als Aufgabe einer Phänomenologie des Erkennens angedeutet wurde, steht weder diesseits noch jenseits von Idealismus und Realismus, noch ist sie gar eine der beiden Positionen, sondern sie steht *gänzlich außerhalb einer Orientierung auf sie und ihre Fragestellungen*.

Die weiteren Betrachtungen sollen nicht nur den echten Sinn des Erkennens noch deutlicher machen, sondern sollen vor al-

¹ R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig 1891, 3. Aufl., 1912.

lem zur Einsicht bringen, daß das Erkennen auf dem Grunde ursprünglicherer Strukturen des Daseins seinsmäßig ruht, daß z. B. das Erkennen nur deshalb wahr sein kann — *Wahrheit* als ausgezeichnetes Prädikat haben kann — weil Wahrheit nicht so sehr Eigenschaft von Erkennen, sondern ein *Seinscharakter des Daseins selbst* ist. Das mag als vorläufige Charakteristik des Phänomens des In-Seins genügen.

§ 21. Die Weltlichkeit der Welt

Wir gehen jetzt dazu über, die erstgenannte Struktur, das, was wir mit ›Welt‹ bezeichnen, herauszulösen. Wir fragen: Was ist gemeint mit ›Welt‹ (*Weltlichkeit* und gewärtigende Gegenwart — Gegenwärtigkeit — Gewärtigkeit)? Welche phänomenalen Bestände sind damit ausgedrückt?

a) Die Weltlichkeit als Worinheit für das Begegnenlassen des Daseins

Aus dem, was über das Sein des Daseins als In-Sein gesagt wurde, daß nämlich dieses In-Sein nicht so etwas wie ein räumliches Ineinander meint, daraus ist formal mindestens abzulesen: *Welt ist das Worin des Seins des Daseins*. Entsprechend meint das ›Worin‹ nicht ein räumliches Behältnis; in jedem Fall kann ein solches Behältnissein nicht den primären Charakter von Welt ausmachen, wenn anders Welt als Worin des angezeigten In-Seins festgehalten wird. Räumlichkeit oder genauer gesprochen Örtlichkeit spielt aber für das Sein der Welt eine besonders ausgezeichnete, konstitutive Rolle. ›Welt‹ im ontischen Sinne ist das Seiende, das das Dasein, welches in ihr ist, offenbar nicht selbst ist, sondern das Seiende, *wobei* das Dasein sein Sein hat, das Seiende, *zu dem* es ist. Dieses *Sein-zu*, dieses Sein zur Welt, hat — wie schon angedeutet — den Charakter des *Besorgens*. Dieses Besorgen der Welt als in ihr sein in verschiedenen Weisen und Möglichkeiten bestimmen wir genauer

als *Umgang* mit ihr. Im Umgang mit der Welt zeitigt sich das jeweilige In-der-Welt-sein, das das Dasein ist.

Wenn wir korrelativ zum In-Sein die Welt als das Worin bezeichnen, so ist sie jetzt auf die Seinsart des In-Seins als Umgang gesehen, im Womit des besorgenden Umgangs. In solchem Umgang mit der Welt findet das Dasein seine Welt immer schon vor, und dieses Vorfinden ist kein theoretisches Erfassen. Das *„Schon-sein-bei“* ist *Sorge im Besorgen*. Als besorgender Umgang mit der Welt läßt das Dasein sich seine Welt *begegnen*. Das Besorgen als die Grundart des Daseins läßt begegnen. In solchem Begegnenlassen der Welt *erschließt* das Dasein die Welt. Alles Erkennen, das sich als Seinsart des Besorgens auf ihm aufbaut, legt die erschlossene Welt nur aus und geschieht auf dem Grunde des Besorgens. Freilich zeigt sich hier ein eigentümlicher Zusammenhang. Je mehr es nämlich dazu kommt, daß die zunächst erfahrene Welt, wie wir später sagen werden, *entweltlicht* wird, d. h. je mehr die zunächst erfahrene Welt bloße Natur wird, je mehr an ihr ihr bloßes Natur-Sein z. B. im Sinne der Gegenständlichkeit der Physik entdeckt wird, je mehr das erkennende Verhalten in dieser Richtung entdeckt, desto mehr wird Erkennen selbst als solches geeignet, zu erschließen und zu entdecken. Den Triumph der Entdeckungen von Seiendem feiert das Erkennen als solches in der Mathematik. Hier ist es in der Tat das Erkennen als solches, das entdeckt, obzwar auch hier nicht, wenn man richtig zusieht, in einem radikalen und endgültigen Sinn.

Das besorgende In-der-Welt-sein ist es, das als solches die Welt begegnen läßt. Wir sind freilich noch viel zu sehr durch Theorien und Meinungen und auch durch eine gewisse natürliche Auffassung, die ihr Recht hat, belastet, um zu sehen, daß gerade das nichttheoretische Verhalten es ist, das die Welt nicht nur, sondern auch das Dasein selbst *entdeckt*. *Sorge* als Seinsverfassung des Daseins entdeckt Welt.

Wenn wir nach der phänomenalen Struktur der Welt fragen, so fragen wir nach dem *Wie* des Seins, in dem das Seiende

genannt Welt *von sich her als das Begegnende sich zeigt*, nach dem Sein des Seienden, das im Begegnenlassen des Besorgens begegnet. Die Begegnisstruktur dieses Seienden Welt ist kein Konglomerat von Auffassungsweisen, mit denen ein Subjekt ein Objekt umkleidet, Formen, mit denen ein Weltstoff behängt wird, sondern die Begegnisstrukturen des Seienden sind solche des Seins der Welt selbst, sofern sie sich im alltäglichen Dasein zu zeigen vermag, daraufhin sie entdeckt ist und entdeckbar wird. Diesen Seinscharakter des Seienden, das wir Welt nennen, und den wir nun herauslösen werden, fassen wir terminologisch als *Weltlichkeit*, um die Unklarheit zu vermeiden, ›Weltlichkeit‹ nicht als Seinscharakter des Seienden verstanden zu wissen, sondern als *Seinscharakter des Daseins* und dadurch erst und zugleich des Seienden!

Die Weltlichkeit von Welt bestimmen, sagt: das *Wie* des von ihm selbst her Begegnens des Seienden, worin Dasein nach seiner Grundverfassung als In-Sein ist, in seiner Struktur freilegen, die Struktur des Seins dieses Seienden freilegen. Phänomenologische Interpretation von Weltlichkeit der Welt besagt nicht erzählende Beschreibung des Aussehens von Weltdingen, daß es Berge, Flüsse, Häuser, Treppen, Tische und dergleichen real gibt, und wie all das beschaffen ist. Den Sinn von Welt werden wir auch nie zu fassen bekommen, wenn wir die Gesamtsumme alles dessen, was als Welt Ding in der Welt ist, durchlaufen könnten. Bei all dem und bei jeder Aussehenscharakteristik eines Weltdinges und der weltdinglichen jeweiligen Beziehungen von mehreren solchen meinen wir Welt schon im vorhinein immer als ›Welt Ding‹. Es geht aber nicht darum, was alles in der Welt vorkommen kann, sondern um das Wie des Seins eines solchen und jedes derartig Seienden: *Worinheit als die Seinsmöglichkeit des Begegnenlassens des In-Seins*, um eine transzendente Aufweisung der Weltlichkeit aus dem Sein des Daseins qua In-Sein, nicht erzählender Bericht über Weltvorkommnisse, sondern Interpretation von Weltlichkeit, die jedes Vorkommende als *Weltliches* charakterisiert.

Ich betone absichtlich den eigentlichen Sinn der Fragestellung so eindringlich, weil die Frage nach der Seinsstruktur der Welt, nach der *Weltlichkeit der Welt*, gar nicht so selbstverständlich ist. Genauer gesprochen, es liegt gar nicht auf der Hand, daß man für den Versuch, das Sein der Welt ursprünglich zu fassen, nun auch schon ohne weiteres den rechten Ansatz gewinnt. Wir werden vielmehr sehen, daß die bisherige philosophische Betrachtung des Seins der Welt durchgängig sich schon von ganz bestimmten Voraussetzungen leiten ließ, sowohl über die Möglichkeit einer ursprünglichen Erfassungsart der Welt, wie auch über den Sinn des Seins, den die Welt haben muß. Wir werden versuchen, von all den verkehrenden Voraussetzungen abzusehen und uns die Weltlichkeit der Welt so klarzumachen versuchen, wie sie sich im alltäglichen Umgang des Daseins mit seiner Welt zeigt, um erst von da aus zu verstehen, wie diese nächstgegebene Welt aufgrund bestimmter Motive, die zum Teil in ihr selbst liegen, in bestimmten Richtungen ihrer selbst als *Natur* entdeckt werden kann, deren Entdeckung bzw. Auslegung im besonderen die Naturwissenschaften vollziehen.

b) Die Weltlichkeit der Umwelt: das Umhafte,
der primäre Raumcharakter des »Um«
als Konstitutivum von Weltlichkeit

Uns soll im folgenden die Welt als *Umwelt* hinsichtlich ihrer Weltlichkeit, d. h. im Hinblick auf die Struktur, die jedes Ding als *Umweltding* charakterisiert, interessieren. Die Weltlichkeit der Welt, d. h. das spezifische Sein dieses Seienden »Welt«, ist ein spezifischer Seinsbegriff. Gegenüber der traditionellen Frage nach der Realität der Außenwelt ist festzuhalten, daß wir nach der Weltlichkeit der Welt fragen, so wie die Welt im *nächstalltäglichen Besorgen* da ist. Wir fragen nach der Welt, wie sie im Umgang begegnet, d. h. nach der Umwelt, genauer nach der *Weltlichkeit der Umwelt*. Damit, daß wir im beson-

deren nach einer Charakteristik der Weltlichkeit fragen, das *Umhafte* an ihr angeben, setzen wir den echten Sinn von *Ort* und *Raum* innerhalb der Aufbaustruktur der Weltlichkeit der Welt in sein Recht. Gegeben ist damit die Gliederung der Analyse der Weltlichkeit der Umwelt, nämlich einmal die *Weltlichkeit der Umwelt überhaupt* und zum anderen das *Umhafte der Welt als Konstitutivum von Weltlichkeit*.

Auch die *Umweltlichkeit*, das Sein des Seienden, bei dem sich der sorgende, besorgende Umgang des Daseins zunächst aufhält, darf nicht in einem primär räumlichen Sinne verstanden werden. Das ›*Um*‹ und das ›*Umherum*‹ ist nicht primär räumlich zu fassen und überhaupt nicht räumlich, sofern man *Räumlichkeit* im Sinne der Dimensionalität des metrischen Raumes, im Sinne des Raumes der Geometrie definiert. Andererseits aber deutet die ständige Abwehr der *Räumlichkeit*, zu der wir bei der Bestimmung des In-Seins, bei der Charakteristik von Welt und noch mehr bei der von Umwelt gezwungen sind, die ständige Notwendigkeit einen bestimmten Sinn von *Räumlichkeit* hier auszuschalten, darauf hin, daß in all diesen Phänomenen doch in irgendeinem Sinn so etwas wie *Räumlichkeit* im Spiele ist. Das ist in der Tat der Fall. Gerade deshalb ist es entscheidend, die Frage nach der Struktur *dieser* *Räumlichkeit* von Anfang an *nicht* zu verfehlen, d. h. nicht von einer *Räumlichkeit* auszugehen, die die spezifisch geometrische ist, eine solche, die aus dem primären ursprünglichen Raum der Welt allererst entdeckt und herausgeschnitten ist. Weil es darauf ankommt, den primären Sinn von Welt zu verstehen, muß eine bestimmte Raumidee im Sinne des metrischen Raumes zunächst ferngehalten werden. Wir werden vielmehr umgekehrt gerade den Sinn des metrischen Raumes und die bestimmte Modifikation, die die Metrik in der *Räumlichkeit* aus einer ursprünglicheren *Räumlichkeit* motiviert, verstehen lernen. Zuvor aber muß allererst der Sinn der Weltlichkeit verstanden werden. Die Disposition unserer Betrachtung der Struktur der Weltlichkeit der Welt kennzeichnet deswegen die

beiden Punkte vor: Erstens die Weltlichkeit der Umwelt überhaupt, das begegnende *Umzu*, die *Bewandtnis*, und zweitens das Umhafte, der primäre Raumcharakter des »Um« als eines Konstitutivums der Weltlichkeit.

In dieser Gliederung liegt schon eine Anweisung für die primäre Blickrichtung der Analyse, d. h. auch wenn wir den Raum und die Räumlichkeit analysieren, müssen wir im vorhinein schon den Sinn von Weltlichkeit verstanden haben. Die Disposition enthält somit zugleich schon eine *grundsätzliche Kritik* der traditionellen Art, die Realität der Welt, d. h. ihre Weltlichkeit, zu explizieren, sofern man eine solche Explikation überhaupt als ausdrückliche Aufgabe je ergriffen und durchgeführt hat.

§ 22. *Das traditionelle Überspringen der Frage nach der Weltlichkeit der Welt am Beispiel Descartes'*

Wir wollen nun genau wie früher den Weg so gehen, daß wir zunächst versuchen, prohibitiv, d. h. abwehrend, den phänomenalen Horizont einzugrenzen, d. h. die Blickrichtung auszuschalten, die nicht zum Sehen des eigentlichen Phänomens führt. Wichtig ist dies besonders bei dieser Analyse der Welt in ihrer Weltlichkeit, weil die Frage nach der Struktur des Seins der Welt immer als Frage nach der Struktur des Seins der *Natur* gestellt wurde, nicht nur heute und seit der neuzeitlichen Naturwissenschaft, sondern in gewissem Sinne schon bei den Griechen, so daß der gesamte Bestand von Begriffen, über den wir überhaupt verfügen, um das Sein der Welt primär zu charakterisieren, aus dieser Betrachtungsart *der Welt als Natur* her stammt. Bei einer *ursprünglichen* Analyse der Welt, die nicht Natur als das Primäre ansetzt, sind wir daher in einer vollständigen Verlegenheit hinsichtlich der Begriffe und noch mehr des Ausdrucks.

Den extremsten Gegenfall der Bestimmung des Seins des Seienden als Welt, sowohl nach der Methode wie nach dem Resultat, repräsentiert *Descartes*. Er steht mit dieser Analyse und Bestimmung des Seins der Welt an einer charakteristischen Stelle der Entwicklung dieser Frage, sofern er einerseits die Bestimmungen des Seins der Welt aufnimmt, wie sie ihm durch das Mittelalter und damit durch die griechische Philosophie vorgezeichnet waren, und doch andererseits durch seine extreme Art, nach dem Sein der Welt zu fragen, alle die Probleme vorzeichnet, wie sie dann in der *Kantischen* »Kritik der reinen Vernunft« und nicht nur da auftauchen.

Wenn *Descartes* überhaupt nach dem Sein eines Seienden fragt, so fragt er im Sinne der Tradition nach der *Substanz*. Wenn er von Substanz spricht, spricht er im strengen Sinne meist von *Substanzialität*, und Substanzialität ist eine bestimmte Weise des Seins, genauer, die ausgezeichnete, primäre Seinsart, die einem Seienden überhaupt zukommen kann. Seiende nun, seiende Dinge im weitesten Sinne, die die Seinsart der Substanzialität haben, sind Substanzen. *Descartes* folgt hier nicht nur in Ausdruck und Begriff, sondern auch der Sache nach der scholastischen und damit der im Grunde griechischen Fragestellung nach dem Seienden. Der Ausdruck »substantia« bedeutet ein Doppeltes: einmal das Seiende selbst, das in der Seinsart der Substanz ist, und zugleich Substanzialität entsprechend unserem Unterschied: Welt als die Dinge, die in der Welt sind, und Weltlichkeit als die Seinsart von Welt, wobei aber gerade zu betonen ist, daß der Sinn von Weltlichkeit und die Struktur der Substanzialität grundverschieden sind. Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.¹ Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als etwas, das in der Weise *ist*, daß es um zu sein keines anderen Seienden bedarf. Substanzialität meint *Vorhandenheit*, die als solche eines

¹ *Descartes*, *Principia Philosophiae* I, n. 51, S. 24 ff. (Ausgabe v. Adam-Tannery, Vol. VIII).

anderen Seienden unbedürftig ist. Die Realität einer *res*, die Substantialität einer Substanz, das Sein eines Seienden, in strengem Sinne genommen, besagt: Vorhandenheit im Sinne der Unbedürftigkeit, unbedürftig eines Herstellenden, bzw. eines Seienden, das diese Hergestelltheit erhält, trägt. . . . *substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.*² Ein dem genannten Sinn von Substantialität genügendes Seiendes ist einzig nur Gott. Mit anderen Worten: »Gott« ist der Titel für dasjenige Seiende, in dem sich die Idee von Sein überhaupt im echten Sinne realisiert. »Gott« ist hier einfach ein rein ontologischer Begriff, und daher wird er auch das *ens perfectissimum* genannt. In dieser Bestimmung des Seins Gottes liegt gar nichts von irgendwelcher religiöser Charakteristik, sondern Gott ist einfach der Titel für das Seiende, in dem uns eigentlich Seiendes im Sinne des Begriffes von Sein als Vorhandenheit begegnet. Gott ist demnach die einzige Substanz, d. h. das einzige Seiende, das im vermeintlich »eigentlichen« Sinn von Sein ist. Bei dieser Rede von »ens perfectissimum« liegt natürlich im Hintergrunde ein ganz bestimmter Begriff von »ens« und »Sein«, dessen *Descartes* selbst so wenig wie die Griechen, die ihn entdeckt haben, klar bewußt wurde.

*Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.*³ Wir erfassen klar aus dem Sinn von Substantialität selbst, daß demnach alles andere Seiende nur ist mit Hilfe von, d. h. unter Bedarf von, nämlich vom Mitvorhandensein Gottes. Alles Seiende, das nicht Gott ist, ist seinem Sinne nach herstellungs- und erhaltungsbedürftig, während für die Vorhandenheit des Etwas qua Gott die genannte Unbedürftigkeit charakteristisch ist. In seiner Vorhandenheit herstellungs- und erhaltungsbedürftiges Seiendes ist daher vom eigentlichen Sein aus verstanden »ens creatum«.

² a.a.O.

³ a.a.O.

In gewissem Sinne kann man den Terminus ›Substanz‹ streng genommen nur Gott zusprechen. Sofern aber auch von uns das geschaffene Seiende als *Sein* angesprochen wird, gebrauchen wir für die Charakteristik des Seins des Ungeschaffenen wie für die des Seins Geschaffenen den *einen* Begriff von Sein, d. h. in gewisser Weise können wir auch das geschaffene Sein als Substanz bezeichnen. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.⁴ Dieser Sinn von Sein im Sinne von Substanzialität, Sein in der Weise des Vorhandenseins als unbedürftig eines anderen, kommt Gott und den Geschaffenen nicht in demselben Sinne zu, wie man in den Schulen, d. h. wie man im Mittelalter sagte. Ein Begriff ist univok (ὁμόνυμον), wenn sein Bedeutungsgehalt, d. h. das, was er meint, was mit ihm angesprochen ist, im selben Sinn gemeint ist. Wenn ich z. B. sage: ›Gott ist‹ und ›die Welt ist‹, so sage ich zwar in beiden Fällen Sein aus, ich meine aber dabei Verschiedenes und kann den Terminus ›ist‹ nicht in demselben Sinne, nicht univok meinen; denn wäre das der Fall, so würde ich damit entweder das Geschaffene selbst als ungeschaffen meinen oder das ungeschaffene Sein Gott herabziehen zu einem Geschaffenen. Weil zwischen der Seinsart dieser beiden Seienden ein *unendlicher* Unterschied besteht nach *Descartes*, so kann der Ausdruck ›Sein‹, der doch von beiden gebraucht wird, nicht in derselben Bedeutung gebraucht werden, nicht univok, sondern (was *Descartes* hier nicht besonders sagt, wie es aber die Scholastik ausdrückt) *analog*. Ich kann von Gott und der Welt nur analog als Seiendes sprechen, d. h. der Begriff von Sein, sofern er überhaupt von der ganzen Mannigfaltigkeit alles möglichen Seienden verwendet wird, hat überhaupt den Charakter eines analogen Begriffes. Diese Analogie im Sinne von Sein hat *Aristoteles* zum erstenmal

⁴ a.a.O.

entdeckt, und diese Entdeckung ist mit der eigentliche Fortschritt gegenüber der *Platonischen* Fassung des Seinsbegriffes.

Diese Frage, ob der Begriff des Seins analog oder univok sei bezüglich des Seins Gottes und der Welt, und in welchem Sinne er univok sei, hat im Mittelalter, vor allem im späteren Mittelalter, eine große Rolle gespielt, und dieses ganze Problem der Bestimmung des Seins Gottes und der Welt in dieser Richtung hat negativ auch die ganze theologische Entwicklung *Luthers* beeinflußt. »Sein« ist in den beiden Aussagen: »Gott ist« und »die Welt ist« nicht so vermerkt, daß dabei wie *Descartes* sagt: . . . nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.⁵ Man kann nicht, wenn man diese beiden Seinsaussagen macht, deutlich sehen, daß dabei etwas beiden Gemeinsames gemeint ist. Freilich bleibt *Descartes* hier in dieser Fixierung wesentlich hinter den Einsichten des Mittelalters zurück, das in dieser Richtung schärfer gesehen hat.

Die beiden Seienden nun, von denen doch in gewissem Sinn gesagt werden kann, sie sind Substanzen, sind in jedem Fall *substantiae creatae*, geschaffene Substanzen, Seiende, die zwar in gewissem Sinn des Seins Gottes unbedürftig sind, wenn man nämlich von der ausgezeichneten Bedürftigkeit des Hergestelltwerdens und des Erhaltenwerdens ihrer Vorhandenheit überhaupt absieht. Sehe ich von dieser Bedürftigkeit des geschaffenen Seins als Geschaffenes ab, so gibt es innerhalb des Geschaffenen doch solches, das in gewisser Weise als unbedürftig eines anderen bezeichnet werden kann, die *substantia corporea* und die *substantia cogitans creata sive mens*, auf der einen Seite die körperliche Welt, kurz die Welt, auf der anderen Seite mens, Geist, das »Bewußtsein«. Diese beiden Seienden sind solche, quae solo Dei concursu egent ad existendum.⁶ Sie bedürfen, wenn sie überhaupt seinsbedürftig sind, in einer Hinsicht einzig des Mitvorhandenseins Gottes, sonst sind sie

⁵ a.a.O.

⁶ a.a.O. n. 52, S. 25.

gegenüber allem anderen Seienden unbedürftig, d. h. in gewisser Weise Substanzen, in gewisser Weise, d. h. sie sind endliche Substanzen, während Gott die *substantia infinita* ist.

Ich gebe absichtlich diesen gewissermaßen deduktiven Aufbau der Seinslehre *Descartes'*, weil daran sichtbar wird, daß er seine ganze Seinsbetrachtung der Welt aus dem Horizont einer vorgegebenen Lehre vom Sein aufbaut. Die Frage ist, wodurch und wie wird ein Seiendes erfaßt? *Descartes* sagt durch die Attribute, durch solches, was an ihm selbst in seinem eigenen Gehalt auf eigentlich Seiendes verweist. In diesem Zusammenhang folgt eine wichtige Bemerkung, deren Sinn man nicht leicht ausschöpfen kann, und auf die wir auch nicht weiter zunächst eingehen können.

Descartes sagt: Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; . . .⁷ Aber ein Seiendes, das eigentlich ist, die Substanz, Gott, kann nicht in erster Linie erfaßt werden aus dem allein, daß sie ist. Seiendes können wir demnach gerade nicht primär hinsichtlich seiner Weise zu sein erfassen. Gerade das Sein eines Seienden wird uns so nicht zugänglich. Quia hoc solum, weil das Sein eines Seienden rein für sich genommen, per se nos non afficit, von sich aus uns nicht »affiziert«. Folglich, sagt *Descartes*, haben wir keinen primären und ursprünglichen Zugang zum Sein des Seienden als solchen. Was hier *Descartes* in dieser Weise ausdrückt, daß das Sein eines Seienden rein für sich genommen uns nicht affiziert, das hat später *Kant* einfach formuliert als »*Sein ist kein reales Prädikat*«, d. h. keine Gegebenheit, die auf dem Wege irgendeiner Rezeptivität und Affektion erfaßbar wird. Weil wir gerade das Sein des Seienden nicht primär und isoliert zu erfassen vermögen, sondern zunächst immer das erfassen, was ein Seiendes ist, griechisch gesprochen das εἶδος, sein Aussehen, deshalb müssen wir auch bei der Erfassung des Seins

⁷ a.a.O.

des eigentlichen Seienden von den Attributen ausgehen, aus denen heraus sich dann die Natur des Seienden und sein Sein präsentiert. Dieser eigentümliche Satz, daß das Sein für sich am Seienden für uns nicht erfahrbar sei, weil es uns nicht affiziert, ist vielleicht, ohne daß *Descartes* es wußte, und auch *Kant* es in seiner These vielleicht endgültig verstand, die schärfste Fixierung des Seins des Seienden, das wir Welt nennen, in einem ganz formalen Sinn, daß wir nämlich von dem Sein der Welt als solchem nicht affiziert sind. Dieser Begriff der Affektion bedürfte natürlich einer sachlichen Erläuterung, welche selbst wiederum an der vorhergehenden zureichenden Seinsanalyse des Seienden hängen müßte, das wir selbst sind. Es gibt sehr wohl ein Seiendes, das gerade und *nur* primär von seinem *Sein* aus gefaßt werden kann und — wenn es philosophisch verstanden sein will — gefaßt werden muß.

Nach der *Descartes'schen* Orientierung innerhalb der griechischen Ontologie, kurz gesprochen, bedarf es, um das Sein des Seienden zu fassen, einer vorgängigen Orientierung an einem Attribut, an einer Bestimmung dessen, das jeweils das Seiende ist. Wir beschränken uns jetzt gemäß dem Zusammenhang, in dem wir diese Frage aufnehmen, auf eines der beiden geschaffenen Seienden, auf die *res corporea*. Denn wir wollen ja verstehen, wie *Descartes* das *Sein der Welt* primär bestimmt.

Das Sein der *res corporea* werden wir aus ihren primären Attributen fassen können, aus ihren primären proprietates, was dem Seienden als diesem immer eignet, was bei allem Wechsel bleibt. Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.⁸ Es gibt für jede Substanz ein ausgezeichnetes Attribut, eine Wasbestimmung ausgezeichneter Art, nämlich eine Wasbestimmung des Seienden, welche

⁸ a.a.O. n. 53, S. 25.

die ›Natur‹, das von ihm selbst her des Seienden selbst ausmacht und welche auf alle anderen Wasbestimmungen des Seienden zurückbezogen werden müssen — eine Bestimmung, die in jeder anderen Bestimmung notwendig schon mitgesagt ist. Für jede Substanz gibt es eine ausgezeichnete Wasbestimmung, Eigenschaft. Nempe *extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit*;...⁹ Nämlich die Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe macht das eigentliche Sein der Substanz aus, die wir ›Welt‹ nennen (*natura substantiae*, d. h. Substanzialität — die Vorhandenheit dieses Seienden, was sein Immersein ausmacht).

Die Substanzialität der Welt, das eigentliche Sein der Welt, ist konstituiert durch die *extensio*, durch die Ausdehnung. Nam *omne aliud quod corpori tribui potest*,...¹⁰ alles andere, was wir einem solchen Seienden, das als Welt Ding ist, zusprechen können, *extensionem praesupponit*, setzt Ausdehnung voraus und ist deshalb, *estque tantum modus quidam rei extensae*; nur ein Modus, eine Weise der Ausgedehntheit, z. B. *divisio, figura, motus*. So kann z. B. *figura*, die Gestalt eines Welt Dinges, *nonnisi in re extensa potest intelligi*, nicht anders ›verstanden‹ werden, es sei denn im Horizont von Ausgedehntheit, *nec motus*, und auch Bewegung, *nisi in spatio extenso*, nicht anders als im ausgedehnten Raum verstanden werden. *Sed e contra*, aber im Gegenteil, *potest intelligi extensio sine figura vel motu*, umgekehrt kann dagegen sehr wohl Ausdehnung gefaßt werden, ohne daß damit Gestalt oder Bewegung verstanden und gefaßt ist. Mit anderen Worten: *extensio*, die Ausdehnung, ist diejenige Seinsbestimmung am Seienden der Welt, die vor allen anderen Bestimmungen schon da sein muß, damit die anderen sein können; d. h. der Raum ist das Apriori.

⁹ a.a.O.

¹⁰ a.a.O.

Die *Kantische* Fragestellung ist hier ganz klar vorgezeichnet. Dieselbe Bestimmung, die hier *Descartes* im ersten Teil der *Principia* hinsichtlich der substantia creata als substantia corporea durchführt, führt er auch hinsichtlich der anderen Substanz durch, der res cogitans.

Die Ausdehnung wurde das genannt, was das Sein, d. h. die Substantialität dieses Seienden eigentlich bestimmt. Wie bestimmt und rechtfertigt nun *Descartes* einerseits das Sein der Welt als res extensa; welches ist andererseits der Boden, von dem aus *Descartes* zu dieser Seinsbestimmung der Welt gelangt, und welches ist die primäre Erfahrungsart, die die Weltlichkeit der Welt zugänglich machen soll? Von hier aus wird ersichtlich, wie die Frage nach der Realität der Welt, nach der Weltlichkeit der Welt, durch *Descartes* selbst in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt wird, in eine Richtung, durch die er zugleich in den Stand gesetzt wird, begrifflich all die Kategorien für die Bestimmung des Seins der Welt aus der Tradition modifiziert wieder aufzunehmen, die bereits die Griechen für die Bestimmung des Seins der Welt geschaffen haben, ein Prozeß, der sich dann bis in die *Logik* *Hegels* fortgesetzt hat.

Descartes gewinnt seine Grundbestimmungen des Seins der Welt, also hier der Natur, wenn man es ganz extrem formulieren will, aus Gott; so bleibt es bei den nachkommenden Philosophen und sogar mit Einschluß von *Kant*. Gott soll hier als ontologischer Begriff verstanden werden in seiner spezifischen kategorialen Funktion, daß in seinem Sein der Sinn von Sein repräsentiert ist, der dann in einer abgeleiteten Weise überall, von den verschiedenen Seinsbezirken, gebraucht wird. Dieser Zusammenhang wird bei *Descartes* besonders durchsichtig in der Orientierung der beiden Substanzen der res cogitans und res extensa im Hinblick auf die eigentliche Substanz, die substantia infinita, Deus. *Descartes* sagt zwar, daß die eigentliche Grundbestimmung Gottes gerade die perfectio ist und zwar die perfectio entis, d. h. das eigentlichste Sein als solches, er betont aber andererseits zugleich, daß wir gerade dieses Sein

an ihm selbst primär nicht zu erfahren vermögen, daß mithin sowohl die unendliche Substanz wie auch die endliche Substanz uns durch die Attribute zugänglich wird. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, . . .¹¹ Ja sogar erkennen wir leichter die ausgedehnte Substanz bzw. die denkende, bewußtseinsbehaftete, als die Substanz allein. . . . omisso eo quod cogitet vel sit extensa, abgesehen davon, daß sie denkt bzw. ausgedehnt ist. Hier betont er aufs neue, daß wir die Substanzialität der Substanz nur schwer erkennen, sofern die Substanzialität von der Substanz *ratione tantum*, nur in der Weise des Hinblicks verschieden ist, daß die Substanzialität von der Substanz realiter nicht abgelöst werden kann. Die beiden Substanzen also sind durch die Attribute, bzw. die proprietates gegeben. Die vorzüglichste Eigenschaft der Welt als corpus ist die extensio und in ihr gründen alle weiteren Bestimmungen der Welt, figura, motus, Gestalt und Bewegung. Sofern man diese Attribute als Modi auffaßt, kann man sich klar machen, daß an ein und demselben Körper bei Erhaltung seiner Gesamtquantität, seiner Gesamtausdehnung, dabei doch jeweils die Verteilungsart der Dimension wechseln kann. . . . unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, . . . : nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel rofunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.¹² . . . unter Erhaltung ein und derselben Quantität kann ein Körper in verschiedener Weise ausgedehnt sein, jetzt kann er einmal mehr gestreckt sein in die Länge, weniger in die Breite und weniger nach der Länge, bei welchen Modifizierungen der Dimensionen und Dimensionsquantitäten doch die gesamte Quantität erhalten bleibt. Dabei zeigt sich, das will *Descartes* hier sagen, daß auch bei den gestaltlichen Modi-

¹¹ a.a.O. n. 63, S. 31.

¹² a.a.O. n. 64, S. 31.

fikationen des Körpers die Selbigkeit des Körpers sich erhält, und da — gemäß dem antiken Begriff von Sein — eigentlich ist, was immer ist, und weil die *extensio* immer bei allem Gesamtwechsel bleibt, deshalb ist sie das eigentliche Sein am Körper.

... itemque diversos modos extensionis sive ad extensionem pertinentes, ut figuras omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus; ...¹³ Wir erfassen also den Körper am eigentlichsten, wenn wir alles an ihm hinsichtlich der *extensio* erfassen und bestimmen, also auch die Bewegung, und die Bewegung allerdings nur dann, et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus, ...¹⁴ wenn wir nur einzig die Bewegung als Ortswechsel ins Auge fassen, ac de vi a qua excitatur (...) non inquiramus.¹⁵ ... aber der Kraft, von der er gewissermaßen gestoßen wird, nicht weiter nachfragen.

Descartes weiß, daß er bei seiner Bestimmung des Körpers gerade die Kraft oder, wie wir heute sagen, die Energie ausschaltet, und das ist das Phänomen, das nachher *Leibniz* Veranlassung gab, die *Descartes'sche* Bestimmung des Seins der Natur einer wesentlichen Kritik zu unterwerfen im Zusammenhang mit der Einführung der *vis*.

Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere; ...¹⁶ Es ist, sagt *Descartes*, für die Erfassung der Natur in ihrem eigentlichen Sein hinreichend, wenn wir beachten, daß die perceptiones der Sinne, d. h. die Erfahrungsart, die uns die Sinne gewährleisten, nur auf den Menschen bezogen sind, sofern er eine conjunctio corporis cum mente ist, sofern er eine Verknüpfung des Bewußtseins mit der

¹³ a.a.O. n. 65, S. 32.

¹⁴ a.a.O.

¹⁵ a.a.O.

¹⁶ a.a.O. II, n. 3, S. 41.

Leiblichkeit ist. Wenn wir beachten, daß die Sinne ›ordinarie‹, ihrem eigensten Sinne nach ›ordnungsgemäß‹ uns nichts darüber sagen, was die Welt ist, sondern lediglich was die externa corpora, die Welt, die Körperdinge draußen, prodesse possint aut nocere, was sie uns nützen oder schaden. Er sagt, daß die Sinne im Grunde gar nicht eine Funktion der Erkenntnis oder der Kenntnismitteilung haben, sondern daß sie in spezifischem Sinne auf die Erhaltung der Leiblichkeit oder des ganzen Menschen als eines organischen Wesens orientiert sind. Organisch kann man hier eigentlich nicht sagen, da ja bekanntlich *Descartes* den Leib als eine Maschine faßt, auf das Organische, das biologische Sein, seinen extremen Naturbegriff überträgt. . . .; non autem (. . .) nos docere, qualia in seipsis existant¹⁷, die Sinne geben uns darüber keinen Aufschluß, wie die Körper an ihnen selbst sind. Ita enim sensuum praejudicia facile depouemus, et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur.¹⁸ Wenn wir das erkannt haben, daß die Sinne überhaupt im Grunde keine Erkenntnisfunktion haben, können wir sie und ihre Vorurteile leicht verabschieden und uns lediglich an die intellectio, an die pure Verstandeserkenntnis halten. Deutlich finden wir nun ausgesprochen, daß die einzig mögliche Zugangsart zum wahren Sein der Welt in der intellectio (im λόγος) liegt.

Die intellectio hat einen wesentlichen Vorzug gegenüber der sensatio. Quod agentes, percipimus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.¹⁹ Wenn wir das beachten, dann sehen wir, daß die eigentliche Natur, das eigentliche Sein der Materie, des Körpers, nicht darin besteht, daß der Körper etwas Hartes, Schweres, Gefärbtes oder dergleichen ist, sondern daß

¹⁷ a.a.O. II, n. 3, S. 41 f.

¹⁸ a.a.O.

¹⁹ a.a.O. II, n. 4, S. 42.

sein Sein, seine Natur, einzig darin besteht, ausgedehnt zu sein nach Länge, Breite und Tiefe. *Descartes* behauptet das nicht nur in dem Sinne, daß er versucht, eine Kritik der Sinnlichkeit mit Rücksicht auf ihre Eignung einer objektiven Erfassung der Welt durchzuführen, sondern er zeigt zugleich, daß solche Bestimmungen wie *durities* Härte, *pondus* Gewicht, *color* Farbigkeit, daß diese gewissermaßen aus dem körperlichen Sein weggedacht werden können, ohne daß dabei in irgendeinem Sinne dieses Sein modifiziert wird. Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indiciat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere.²⁰ Gewicht, Schwere, Farbigkeit, Härte kann aus dem Körper genommen werden, und er bleibt dabei in seiner eigentlichen Natur unversehrt. Das besagt aber, daß die Natur des Körpers nicht abhängig ist von Schwere, Farbe, Gewicht und Härte.

Descartes macht das in der Weise klar, daß er ein Beispiel bezüglich der Härte bringt. Härte ist uns gegeben, sagt er, im Widerstand eines Körpers gegen die Berührung z. B. mit der Hand. Wir können nun annehmen, sagt er, daß die Naturdinge als ausgedehnte eine solche Geschwindigkeit haben, die gleich derjenigen ist, mit der ich mit Hilfe der Hand auf den zu berührenden Körper zugehe, so daß ich bei einer gleichen Geschwindigkeit des zu berührenden Körpers und der zu be-

²⁰ a.a.O.

wegenden Hand nie zu einem Tasten komme. Also besteht kein Widerspruch, sagt *Descartes*, wenn ich annehme, daß die Geschwindigkeit der Welt in diesem Sinne verläuft, und wenn diese Annahme nicht widersinnig ist, dann zeigt das eben, daß das Betasten bzw. der Widerstand und damit die Härte zum Sein des Körpers gehören. Man sieht hier deutlich, wie eine Zugangsart zur Welt, wie sie im Tasten als einer ganz primären repräsentiert ist, von *Descartes* von vornherein in einen Naturvorgang uminterpretiert wird, d. h. er hält den phänomenalen Bestand des Tastens als Erfahren von etwas gar nicht fest, sondern interpretiert das Tasten von vornherein mechanisch als Natur im Sinne irgendeiner Bewegung eines Dinges genannt Hand zu irgendeinem anderen Ding, das ihm wegläuft. Er behält von vornherein nicht den phänomenalen Bestand, bzw. er unterschlägt ihn, er sieht ihn wohl, sofern er ihn überhaupt in diese mechanische Bewegungsbeziehung des zu Berührenden und des Berührenden uminterpretieren muß.

Leibniz hat auf anderem Wege (worauf hier nicht näher einzugehen ist) versucht zu zeigen, daß es nicht angeht, in der extensio und aus ihr allein das Sein des Körpers zu bestimmen. *Descartes* faßt Ende des zweiten Teiles der »Prinzipien«, wo er im wesentlichen diese Strukturen extensio, spatium, locus, vacuum und dergleichen entwickelt, seine Auffassung zusammen, indem er sagt: Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt; . . .²¹ Ich gestehe offen, daß ich keine andere Gegenständlichkeit der Körperdinge anerkenne als diejenige, die nach allen Seiten hin teilbar, gestaltlich und hinsichtlich des Ortes veränderbar ist. Diejenige Bestimmung nämlich, die die Geometer, die Mathematiker, Quantität nennen und die Mathematiker einzig zum Gegenstand, »pro objecto«, ihrer Be-

²¹ a.a.O. II, n. 64, S. 78 f.

weise nehmen. . . . ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum.²² . . . über die Natur der Welt und bezüglich ihrer nichts anderes in Betracht zu nehmen und bezüglich ihrer nichts anderes als wahr anzuerkennen als das, was aufgrund dieser allgemeinsten Begriffe extensio, figura, motus mathematisch bewiesen werden kann. Et quia sic omnia Naturae Phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicae principia puto esse admittenda, nec alia etiam optanda.²³ So, weil auf diesem Wege durch Messung und Bestimmung der Ausdehnungszusammenhänge alle Erscheinungen der Natur hinreichend geklärt werden können, glaube ich, daß keine anderen Prinzipien für die Physik zuzulassen sind als die mathematischen.

Auf welchem Wege ist hier das Sein der Welt bestimmt? — aus einer ganz bestimmten Erkenntnisart von Gegenständen, der mathematischen. Das Sein der Welt ist nichts anderes als die *Objektivität der rechnend messenden Naturerfassung*. Physik ist jetzt gegenüber aller antiken und mittelalterlichen Erkenntnis der Natur *mathematische Physik*. Nur was mathematisch an der Welt bestimmbar ist, ist an ihr im eigentlichen Sinn erkennbar, und nur das so mathematisch Erkannte ist das *wahre Sein*. Dieses erkannte wahre Sein, weil für *Descartes verum ens* gleich *certum ens* ist, ist das eigentliche Sein der Welt. Aus einer bestimmten und zwar möglichen Erkenntnisart der Welt als Natur wird das eigentliche Sein der Welt a priori bestimmt.

Das Sein der Welt ist das, was an ihr mit Rücksicht auf eine bestimmte Erfassungsart, die mathematische, die *Descartes* für die höchste Erkenntnisart überhaupt hält, erfassbar ist.

²² a.a.O.

²³ a.a.O.

Zugrunde liegt eine ganz bestimmte Korrelation von Sein und Wahrsein und demnach Erkennen. Die Welt wird nicht hinsichtlich ihrer Weltlichkeit befragt, so wie sie sich zunächst zeigt und daraus die Räumlichkeit bestimmt, sondern umgekehrt, es wird eine bestimmte Raumidee, bzw. die bestimmte Idee von extensio als die seinsmäßige Bedingung einer bestimmten Erkennbarkeit zugrunde gelegt und von ihr aus a priori abgeschätzt, was zum Sein der Natur gehören kann und was nicht; es entscheidet ein bestimmtes *Erkenntnisideal* mit dem Kriterium der *Gewißheit* darüber, was in der Welt als eigentliches Sein gefaßt wird.

Aber auch wenn man diesen extremen Standpunkt *Descartes'* nicht einhält, extrem, insofern als das Sein des Körpers lediglich in seiner extensio gesehen wird, wenn man konkreter das Körperliche bestimmt, wie *Leibniz* die Energie als die Grundbestimmung des Körpers ansetzt, auch dann bleibt die Welt primär als Natur bestimmt.

Auch *Kant* hat die Natur in diesem Sinne und damit die Welt in diesem Sinne gefaßt. Man könnte nun sagen, am Ende ist das leicht einzusehen, daß diese Erfassungsart des Seins der Welt im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis eine einseitige ist. Weil man das aber sieht, ist diese Erfassungsart ebenso leicht rückgängig zu machen, und *Descartes* gibt ja dafür selbst die beste Anweisung mit seinem bekannten *Wachsbeispiel* in der zweiten Meditation.

Wir brauchen nur dieses bestimmte Stück Wachs einzig daraufhin anzusehen, was an ihm zunächst gegeben ist, und nicht im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis darauf zu achten, was sich bei allem Wechsel der zunächst empfundenen Qualitäten erhält. Wenn wir das Stück Wachs nehmen, so wie es gegeben ist hinsichtlich sapor, odor, color..., dieses bestimmte gefärbte, schmeckende, harte, kalte, tönende Wachsding, dann haben wir das nächstgegebene Seiende, das Weltding, und die Zugangsart zu ihm ist die sinnliche Wahrnehmung. Allein auch die sinnliche Wahrnehmung ist ein

theoretisches Dingerfassen, das Seiende Wachsding ist auch hier bestimmt, sofern es für ein *hinsehendes Vernehmen* begegnet. Aber schließlich kann man noch einen Schritt zurückgehen und am Ende auch das zugeben, daß diese Erfassungsart das Wachsding immer noch als Naturding zeigt, wenn auch jetzt charakterisiert durch Eigenschaften, die in der nächsten Erfahrungsart gegeben sind, wenn auch jetzt nicht lediglich durch Quantitäten, sondern durch sinnliche Qualitäten. Was ihm noch fehlt, um es als Weltding im eigentlichen Sinne zu charakterisieren, sind gewisse Wertprädikate: gut, schlecht, unschön, schön, passend, unpassend und dergleichen, die dem materiellen Naturding anzuhaften pflegen, Prädikate, die auch alle Gebrauchsgegenstände an sich tragen. Wenn wir so weit gehen und zu den sinnlichen Qualitäten noch gewisse Wertprädikate des Sinnendinges hinzunehmen, dann dürfte vollends das *praktische Ding*, d. h. das Ding, wie es in der Welt zunächst vorfindlich wird, von uns bestimmt sein. Es ist ein Naturding mit der Fundamentalschicht Materialität, aber zugleich behaftet mit Wertprädikaten.

So sucht man auch heute in der Phänomenologie zunächst das Umweltding in seinem Sein zu bestimmen. Jedoch ist diese Bestimmung in ihrem Ansatz von dem cartesischen nicht wesentlich verschieden. Auch hier ist als Objekt des Betrachtens und Wahrnehmens ein Ding angesetzt, und das Wahrnehmen ist, wie charakteristischerweise gesagt wird, durch ein Wertnehmen noch ergänzt. Wie wir sehen werden, ist das eigentliche umweltliche Sein des Dinges ebenso übersprungen wie bei der cartesischen extremen Fixierung der *res corporea* als *res extensa*. Je diese Charakteristik des Weltdinges als wertbehaftetes Naturding ist um so verhängnisvoller, als sie den Anschein erweckt, sie sei in der Tat eine echte, ursprüngliche Charakteristik, wo doch faktisch im Hintergrund der ganze Aufbau und die Konstitution eines Naturdinges, eines Dinges mit Eigenschaften, Qualitäten, und seien es auch Wertqualitäten, Wertprädikate, steht. Das Ding bleibt naturalisiert, es

ist nicht das Seiende als Umwelt getroffen, noch gar die Weltlichkeit dieser Welt in den Blick genommen oder gar expliziert. Es ist auch nicht konkret danach gefragt, schon deshalb nicht, weil diese Bestimmung aus einer eigentümlichen exemplarischen Ansetzung der Welt erwächst, so daß zunächst ein Ding so angenommen wird, wie es in einer isolierten Dingwahrnehmung da ist. Wenn wir uns aber grundsätzlich über diese Art der Weltbestimmung orientieren, so sieht man deutlich, vor allem von *Descartes* her, daß das Sein der Welt immer relativ auf bestimmte Erfahrungsarten und Erfassungsvermögen – Sinnlichkeit, Phantasie, Verstand – charakterisiert ist, die selbst im Zusammenhang einer bestimmten Charakteristik des Menschen erwachsen sind, d. h. im Zusammenhang der bekannten anthropologischen Definition: *homo animal rationale*. Eine bestimmte biologische, anthropologische Interpretation gibt bestimmte mögliche Erfassungsarten der Welt vor, und diese Erfassungsarten entscheiden darüber, was an der Welt in ihrem Sein zugänglich ist, d. h. wie das Sein der Welt selbst bestimmt ist.

Diese Scheidung von bestimmten Vermögen des Menschen bleibt in der Philosophie herrschend und entscheidet im vorhinein über die Möglichkeit, das Sein der Welt zu bestimmen. Umgekehrt nun wird aus der so bestimmten Welt, d. h. in der Korrelation auf diese bestimmt gefaßten anthropologischen Vermögen, in der Gegenbewegung der *Geist* und die *Person* charakterisiert. Sofern man sagt, Geist und Person, d. h. das Seiende, das das Sein dieser Vermögen ausmacht, ist nicht Natur, d. h. umgekehrt nun (so, daß man sich ständig im Kreise bewegt), wird das Sein des Geistes aus dem so bestimmten Sein der Natur abgeleitet. Aufgrund dieses Zusammenhanges entstehen z. B. bei *Kant* die *Antinomien*.

Die *Antinomie der Freiheit* erwächst nicht so sehr aus einer Analyse des Freiheitsproblems und der spezifischen Existenz des Menschen, sondern daraus, daß er das Sein des Menschen zugleich in das Sein der Natur eingeordnet sieht. Das Sein der

Natur faßt er in der Weise *Descartes'* als Natur der Naturwissenschaften und sieht sie durch die *Kausalität* im weitesten Sinne bestimmt. Zwei bestimmte Seiende, die beide im Grunde vom Natursein aus charakterisiert sind, werden so konfrontiert, so daß sich aus diesem Gegeneinanderhalten bestimmte Unmöglichkeiten, sogenannte *Antinomien*, ergeben. Die Möglichkeit der Antinomie gründet nur auf einer unzureichenden Analyse des Seins dessen, was hier in die Antinomie selbst gestellt ist.

So sehen wir bei *Descartes* am einfachsten und durchsichtigsten, daß eine ganze Kette von Voraussetzungen vom eigentlichen Phänomen der Welt abdrängt. Wir sahen, wie *Descartes* versucht, sämtliche Bestimmungen des körperlichen Seins, das, was man später gerade im Anschluß an ihn im *englischen Empirismus* als die *sekundären Sinnesqualitäten* gegenüber den primären bezeichnete, auf die Grundbestimmung der *res extensa* zurückzuführen, d. h. auf die *extensio*, um damit eine Erkenntnis der Welt zu ermöglichen, die in ihrem Gewißheitsgrad sich von der Erkenntnis der *res cogitans* nicht unterscheidet. Man sieht aber auch schon, daß das Sein der Welt, das zuvor aufgrund bestimmter Urteile als Natur gefaßt ist, auch durch eine theoretische Rekonstruktion im Rückgang von der *res extensa* zum Sinnending und dann zum wertbehafteten Ding nicht zu gewinnen ist, sondern daß dabei die spezifische theoretische Objektivierung erhalten bleibt und die Analyse dadurch noch mehr mißleitet wird. Die Welt bliebe *entweltlicht*, sofern der primäre Aufweis der eigentlichen Realität der Welt eben auf die ursprüngliche Aufgabe einer Analyse der Realität selbst verwiesen wäre, die zunächst von jeder spezifisch theoretischen Objektivierung abzusehen hätte. Der Gang der wissenschaftlichen Fragestellung nach der Realität zeigt aber, daß die ursprüngliche Begegnisart der Umwelt immer schon zugunsten der eingesessenen Auffassung der Welt als Naturrealität aufgegeben ist, um die spezifischen Phänomene

der Welt aus ihrem theoretischen Wissen um die gewußte Gegenständlichkeit der Natur her interpretieren zu können.

Betrachtet man diese Arbeit *Descartes'* im Hinblick auf die Konstitution der mathematischen Naturwissenschaften, d. h. auf die Ausarbeitung der spezifisch mathematischen Physik, dann haben diese Betrachtungen natürlich eine fundamental positive Bedeutung. Sieht man sie aber im Zusammenhang einer allgemeinen Theorie der Realität der Welt, dann zeigt sich, daß gerade von hier aus die verhängnisvolle Verengung der Fragestellung nach der Realität einsetzt, die bis heute noch nicht überwunden ist. Diese Verengung beherrscht die ganze vorherige Tradition der Philosophie. Sie wurde durch die griechische Philosophie in gewisser Weise vorbereitet, sofern hier zwar nicht im extremen Sinne der Mathematisierung, aber doch gemäß einem natürlichen Zuge des Erkennens, die Welt als *πράγματα*, als das *Womit des Zutunhabens* erfahren wurde, jedoch nicht ontologisch in diesem Sinne verstanden wurde, sondern eher im weitesten Sinne als Naturding. Daß es bei der Frage nach der Realität der Welt bei der primären Orientierung der Welt als Natur bleibt, macht aber zugleich auch deutlich, daß offenbar die ursprüngliche Begegnisart der Umwelt gar nicht ohne weiteres zu fassen ist, daß vielmehr dieses Phänomen charakteristischerweise übersprungen wird. Das ist kein Zufall, sofern nämlich gerade das Dasein als In-der-Welt-sein im Sinne des Besorgens in seiner Welt, die es besorgt, *aufgeht*, es von der besorgten Welt gleichsam mitgenommen wird, so daß gerade im natürlichsten und unmittelbarsten In-der-Welt-sein die Welt in ihrer Weltlichkeit gar nicht thematisch erfahren ist. Ausdrücklich erfahren ist die Welt erst dann, wo sie im Sinne irgendeines theoretischen Meinens erfaßt ist; die so im theoretischen Meinen begegnende Welt wird thematisch, wenn nach ihrem Sein theoretisch gefragt wird.

Diese eigentümliche Tatsache, daß das primäre Phänomen der Welt übersprungen wird, die Hartnäckigkeit und das stän-

dige Vor- und Eindringen der Erfassungsart als theoretisches Dingvernehmen und Dingbestimmen kann selbst nur aus der wesenhaften Seinsart des Daseins aufgeklärt werden. Wenn dies gelingt, wenn die Seinsart dieses spezifischen theoretischen Erfassens und sein Vorrang selbst verstanden ist, ist damit erst das ständige Vorurteil für die primäre Analyse der Welt unschädlich gemacht.

§ 23. *Der positive Aufweis der Grundstruktur der Weltlichkeit der Welt*

Wie soll aber nun die Weltlichkeit der Welt positiv bestimmt werden? Wie soll etwas so über die Weltlichkeitsstruktur gesagt werden, daß wir zunächst vor allem von aller Theorie und gerade von dieser extremen Objektivierung absehen? Wir bauen die Betrachtung nach der schon genannten Disposition auf, daß wir einmal nach den Charakteren der Weltlichkeit der Welt überhaupt fragen und dann nach der Struktur des Umhaften als eines ausgezeichneten Konstitutivums der Weltlichkeit. Die erste Aufgabe, die Analyse der Weltlichkeit der Umwelt, gliedert sich der Sache nach in drei Etappen: Erstens in den *Aufweis* der Begegnischaraktere der Welt, zweitens in die *Interpretation* der Begegnisstruktur, d. h. in den Aufweis des phänomenalen Fundierungszusammenhangs der Begegnischaraktere selbst, und drittens in die *Bestimmung* der Grundstruktur der Weltlichkeit als *Bewandtnisganzheit*.

Geklärt werden in diesen drei Etappen *vier traditionelle Fragen*: *Erstens* warum die eigentliche Seinsstruktur der Welt, die primäre Weltlichkeit in der Philosophie von Anfang an übersprungen wurde und seitdem übersprungen wird. *Zweitens* warum diese Seinsstruktur, auch wenn man für sie mit den Wertprädikaten ein Ersatzphänomen eingeführt hat, doch immer für erklärungs- und ableitungsbedürftig angesehen wird. *Drittens* warum sie durch Aufklärung und Fundierung

in einer Fundamentalschicht von Wirklichkeit erklärt wird. *Viertens* warum diese fundierende Wirklichkeit als Sein der Natur und gar im Sinne der Objektivität der mathematischen Physik gefaßt ist.

Nach den genannten drei Hauptetappen wollen wir versuchen, uns die eigentümliche *Präsenz* der Umwelt nahezubringen. Es ist dabei von vornherein festzuhalten, weil das Verständnis der Analyse nur dadurch möglich wird, daß man sich in die spezifische natürliche Umgangsart versetzt, in der wir uns ständig bewegen, d. h. es bedarf nicht eigentlich dieses Versetzens dahin, sondern nur einer ausdrücklichen Hebung der Verhaltensart, in der wir uns gerade ständig, alltäglich bewegen, und die aus den genannten Gründen daher am allerwenigsten zunächst sichtbar ist.

a) Analyse der Begegnischaraktere der Welt
(Verweisung, Verweisungsganzheit, Vertrautheit, ›Man‹)

Gefragt ist, wie Welt sich im alltäglichen Besorgen zeigt. Dieses Seiende, Welt, präsentiert sich im Charakter des ›dienlich zu‹, ›beiträglich zu‹, bzw. ›abträglich für‹, ›von Belang für‹ und dergleichen. Das Weltliche begegnet als es selbst immer *in und als Verweisung auf ein anderes*. ›Verweisung‹ wird künftig als Terminus gebraucht.

Das andere, das in solcher Verweisung (Dienlichkeit, Beiträglichkeit und dergleichen) gleichsam mit in die Präsenz gedrängt wird, ist das *Wozu* — *Wofür* das Beiträglichkeits ist, was es ist. Diese Verweisungsbezüge sind es, in denen sich eine Mannigfaltigkeit von Umweltdingen zeigt, z. B.: ein öffentlicher Platz mit seiner Umgebung, ein Zimmer in seiner Einrichtung. Die hier begegnende Dingmannigfaltigkeit ist gerade nicht eine beliebige vorkommender Dinge, sondern zunächst und einzig gegenwärtig in einem bestimmten *Verweisungszusammenhang*. Dieser Verweisungszusammenhang ist selbst eine *geschlossene Ganzheit*. Sie zeigt aus ihr heraus das

einzelne Möbelstück. Das Zimmer begegnet nicht in dem Sinn, daß ich ein Ding nach dem anderen zunächst auffasse und eine Mannigfaltigkeit von Dingen zusammensetze, um dann ein Zimmer zu sehen, sondern primär sehe ich eine Verweisungsganzheit als geschlossene, aus der heraus das einzelne Möbelstück und das, was im Zimmer da ist. Eine solche Umwelt vom Charakter einer geschlossenen Verweisungsganzheit ist zugleich ausgezeichnet durch eine spezifische *Vertrautheit*. Die Geschlossenheit des Verweisungsganzen gründet gerade in der Vertrautheit, und diese Vertrautheit besagt, daß die Verweisungsbezüge *bekannt* sind. Das alltägliche Besorgen geht als Verwenden von, Hantieren mit, diesen Bezügen ständig nach; man hält sich in ihnen auf.

Damit wird deutlich, daß die Verweisungen gerade das *Wobei* sind, in denen sich der besorgende Umgang aufhält, nicht aber sind es isolierte Umweltdinge und schon gar nicht thematisch theoretisch wahrgenommene Gegenstände. Die Dinge treten weit mehr ständig in die Verweisungsganzheit zurück, eigentlicher gesprochen: Im Zunächst des alltäglichen Umganges treten sie gar nicht erst aus ihr heraus. Dieses Nichtheraustreten aus der Verweisungsganzheit und zwar so, daß diese selbst primär im Charakter der Vertrautheit begegnet, dieses Phänomen charakterisiert die *Selbstverständlichkeit* und *Unaufdringlichkeit* an der Realität der Umwelt. Die Dinge treten in die Bezüge zurück, sie drängen sich nicht auf, um so für das Besorgen da zu sein. Man sieht diese primären Begegnisphänomene: *Verweisung, Verweisungsganzheit, Geschlossenheit des Verweisungszusammenhanges, Vertrautheit des Verweisungsganzen, Nichtheraustreten der Dinge aus den Verweisungsbezügen* allerdings nur, wenn man die ursprüngliche, phänomenologische Blickrichtung einnimmt und vor allem durchhält, d. h. wenn man die Welt sich im Besorgen begegnen läßt. Übersprungen wird dieses Phänomen gerade, wenn man von vornherein die Welt als gegeben für ein Betrachten oder, wie es zumeist auch in der Phänomenologie der

Fall ist, die Welt ansetzt, so wie sie sich in einer isolierten, sogenannten sinnlichen Wahrnehmung eines Dinges zeigt, und diese isolierte, freischwebende Dingwahrnehmung nun noch auf die spezifische Gegebenheitsart ihres Gegenstandes befragt. Es liegt hier eine phänomenologische Grundtäuschung vor, die eigentümlich häufig und hartnäckig ist, und die darin besteht, daß das Thema hier von der phänomenologischen Untersuchungsart bestimmt ist. Sofern nämlich die phänomenologische Untersuchung ihrerseits theoretisch ist, motiviert sich daraus leicht für den Untersuchenden, auch eine spezifisch theoretische Verhaltung zur Welt zum Thema zu machen, so daß man exemplarisch ein spezifisch theoretisches Dingerfassen als eine Weise des In-der-Welt-seins ansetzt, statt sich vielmehr phänomenologisch gerade in den Zug und den Zugangszusammenhang des alltäglichen Umganges mit den Dingen, der unauffällig genug ist, zu versetzen und nun das darin Begegnende phänomenal festzuhalten. Gerade diese Unauffälligkeit des Verhaltens und des entsprechenden Dahabens der Welt muß gewonnen werden, um darin die spezifische Präsenz der Welt zu sehen.

Wir sprechen von einem Vorrang der Präsenz der Verweisungsganzheit und der Verweisungen *vor* den in den Verweisungen selbst sich zeigenden Dingen. Dieser eigentümliche Vorrang der Verweisungsganzheit vor den Dingen selbst springt in die Augen, gerade wenn wir nachweisen, wie Umwelt Dinge innerhalb der Umwelt in einem betonten Sinne gegenwärtig werden, nämlich dann, wenn ein Seiendes im Charakter des *„dienlich zu“* in seiner Dienlichkeit *versagt*, unverwendbar wird, beschädigt ist.

Im Sinne einer Unverwendbarkeit, die eintreten kann, *fällt* das Umweltding *auf*. Das Besorgen, der natürliche Zug des Besorgens, wird durch diese Unverwendbarkeit aufgehalten. Der Verweisungszusammenhang und damit die Verweisungsganzheit erfährt eine eigentümliche Störung, die zum Aufenthalt zwingt. Bei einer Beschädigung, einer Unbrauchbarkeit

wird das Werkzeug aufgrund seines Defektes eigentlich präsent, es fällt auf, so daß es nun in einem betonten Sinne sich in den Vordergrund der Umwelt drängt. Dieser Aufenthalt bei einem so auffallenden Umweltding ist aber kein solcher des Hinstarrens und Betrachtens, sondern der Aufenthalt hat und behält die Seinsart des Besorgens. Das Aufgehaltensein im Modus des Besorgens hat den Sinn des Wiederinstandsetzens und dergleichen. Die Störung ist nicht gegenwärtig als pure Dingveränderung, sondern als ein *Bruch der vertrauten Verweisungsganzheit*. Alle Veränderung in der Welt bis zum Wechsel und zum bloßen Umschlagen von etwas zu etwas ist zunächst durch diese Begegnisart hindurch erfahren.

Wenn wir die phänomenale Struktur der Welt, so wie sie sich im alltäglichen Umgang zeigt, noch genauer festhalten, ist zu beachten, daß es sich bei diesem Umgang mit der Welt nicht so sehr um eine jeweils eigene Welt handelt, sondern daß wir gerade im natürlichen Umgang mit der Welt uns in einer *gemeinsamen Umgebungsganzheit* bewegen. »Man« bewegt sich in einer Welt, die »einem« vertraut ist, ohne daß man dabei die jeweilige Umwelt des einzelnen kennt und sich darin zu bewegen vermag.

Auch die Werkstatt eines Handwerkers, dessen Handwerk uns ganz unvertraut ist, begegnet keineswegs zunächst als ein bloßes Konglomerat durcheinandergewürfelter Dinge, sondern in der nächsten Umgangsorientierung zeigen sich Handwerkszeuge, Material, hergestellte, fertige Stücke, Unfertiges, in Arbeit Befindliches. Wir erfahren primär die Welt des Mannes, in der er lebt, obzwar fremd, so doch als Welt, als geschlossene Verweisungsganzheit.

Wenn etwas innerweltlich begegnet im Charakter des »hinderlich«, »im Wege liegend«, d. h. im Wege des Besorgens, dann ist solche *Nichthergehörigkeit* nur möglich auf dem Grunde der spezifischen Präsenz der Welt als fester, vertrauter Verweisungsganzheit. Nur auf dem Hintergrund einer primären Vertrautheit kann es so etwas wie Nichthergehörigkeit geben,

wobei die spezifische Vertrautheit keine bewußte, selbst vermeinte ist, sondern in dieser unabgehobenen Weise präsent ist. Die gebrochene Vertrautheit macht gerade als *gebrochene Vertrautheit* die Absteckung, die Abhebung der gleichsam *abgeblaßten und unauffälligen Anwesenheit der Welt* aus. Dadurch, daß es in der vertrauten Welt so etwas gibt wie ›hinderlich‹, ›störend‹, erfährt die Selbstverständlichkeit der Welt und diese eigentümliche Realitätsart eine Versteifung. Das zeigt sich phänomenal noch deutlicher daran, daß eine Umgebung und zwar die vertrauteste, gerade dann in ihrer Anwesenheit sich andrängt, wenn in ihr etwas *fehlt*. Weil die spezifische Anwesenheit der Umwelt gerade in der vertrauten Verweisungsganzheit liegt, kann das Fehlen — und *Fehlen besagt immer Abwesenheit einer Hergehörigkeit in den geschlossenen Verweisungszusammenhang* — gerade das unauffällig Vorhandene begegnen lassen. Die *Abwesenheit* von etwas innerhalb der Besorgungswelt, die Abwesenheit als Bruch der Verweisung, als Störung der Vertrautheit, hat damit eine ausgezeichnete Funktion im Begegnen der Umwelt, so daß wir ganz extrem formulieren könnten: *Die spezifische Zuhandenheit der Zeugumwelt als der besorgten konstituiert sich in der Unzuhandenheit*. Aber wir wollen uns nicht an eine solche, vielleicht etwas paradoxe Formulierung halten, sondern den positiven Sinn verstehen, daß nämlich diese spezifische Abwesenheit darauf deutet, was ihr selbst als ihre Möglichkeit zugrunde liegt, nämlich das *Immer-schon-da* eines vertrauten Verweisungszusammenhanges, der gestört wird, indem etwas fehlt, und der durch diese spezifische Abwesenheit sich hebt.

Wir sehen zunächst nur ganz im rohen, daß diese Charaktere: Verweisung, Verweisungsganzheit, Vertrautheit, die spezifische Anwesenheit der Welt als Umwelt mitausmachen, aber wir haben damit noch kein eigentliches phänomenologisches Verständnis dieser Struktur der Weltlichkeit gewonnen. Ein solches Verständnis dieser Struktur läßt sich nur durch eine *Interpretation* des Fundierungszusammenhanges zwi-

schen den genannten phänomenalen Charakteren gewinnen, d. h. durch die Freilegung der Art und Weise, in der nun die genannten Phänomene: Verweisungsganzheit, Verweisungen, Vertrautheit die spezifische Begegnisweise der Umwelt konstituieren. Wir gehen daher zum zweiten Punkt unserer vorläufigen Disposition über.

b) Die Interpretation der Begegnisstruktur der Umwelt:
der phänomenale Fundierungszusammenhang der
Begegnischaraktere selbst

Aus dem bisher Aufgezeigten fällt ein Doppeltes auf: Einmal begegnen die Umweltdinge in Verweisungen und aus ihnen her. Die angemessene phänomenale Vergegenwärtigungsart der Weltlichkeit läßt zunächst Welt begegnen und nicht ein isoliertes Ding. Deutlich wird so ein Vorrang der Verweisung vor dem Ding, das sich in der Verweisung zeigt. Der besorgende Umgang ist die Zugangsart und nicht eine freischwebende und isolierte Dingwahrnehmung. Es wird sich noch eindringlicher herausstellen, daß es eine phänomenale und deshalb phänomenologische Täuschung ist, zu meinen, die Realität an der Leibhaftigkeit und diese am isolierten Naturding auffinden zu können.

Zum anderen aber stellte sich heraus, daß gerade *Abwesenheit* in einem ausgezeichneten Sinne für das Begegnis der sonst gerade unauffälligen Welt konstitutiv ist, und zwar Abwesenheit hier nicht in einem beliebigen formalen Sinne verstanden, sondern die spezifische Abwesenheit innerhalb der Besorgungswelt. Das besagt aber: *Abwesenheit hat diese Begegnisfunktion auf dem Grunde eines Immer-schon-anwesend-seins der Welt.* Der Verweisungsbruch (beim Fehlen) ist, was er ist, nur als solcher einer Verweisungsganzheit. Darin liegt jedoch: Das Begegnen der Umweltdinge in ihren Verweisungen vollzieht sich aus einer Verweisungsganzheit her. Damit

zeichnet sich schon ein gewisser Strukturzusammenhang vor innerhalb der genannten Charaktere, daß nämlich die Verweisungen es sind, die die Dinge *gegenwärtig* sein lassen, und daß die Verweisungen ihrerseits durch die Verweisungsganzheit *gegenwärtig* oder *appräsentiert* werden. Die Erfäßbarkeit und damit die Gegenständlichkeit eines Dinges gründet im Begegnis der Welt, nicht aber ist Gegenständlichkeit Voraussetzung des Begegnens. Das allernächste Vorhandene ist da im »Da« nur aus einem mit und vor ihm »schon da«, nicht in dem Sinne, daß faktisch immer mehrere Dinge vorhanden sind und man vom nächsten zu einem anderen fortgehen kann, sondern daß es *Welt ist, die ein Weltding appräsentiert*, nicht aber setzen Weltdinge als reale die Realität zusammen.

Dieser eigentümliche Strukturzusammenhang, daß die Welt in ihrer Weltlichkeit das spezifische Weltding appräsentiert, daß Verweisungen aus einer Verweisungsganzheit und die einzelnen Dinge in den Verweisungen begegnen, diese Struktur gilt es nun herauszusehen. Es ist zu zeigen, daß die Umwelt des Besorgens in der Konstitution der Weltlichkeit überhaupt eine ausgezeichnete Funktion hat, und daß sie gerade die Welt in einer *doppelten* Richtung begegnen läßt, einmal bezüglich der *Anwesenheit des nächst Verfügbaren* und dann bezüglich der *Anwesenheit des immer schon Vorhandenen*. Die Analyse der Begegnisstruktur der Weltlichkeit gliedert sich sonach dreifach: Erstens in eine genauere phänomenologische Interpretation der Umwelt des Besorgens, die bis jetzt nur ganz grob herausgelöst ist. Diese spezifische Umwelt des Besorgens bezeichnen wir als die *Werkwelt*; zweitens in die Charakteristik der spezifischen Begegnisfunktion dieser Werkwelt für das Begegnen der nächsten Umweltdinge, gemeint ist der Sinn dieses spezifischen Realitätscharakters, von dem wir sagen, etwas ist *zuhanden*; und drittens in die spezifische Begegnisfunktion der Werkwelt für das Begegnenlassen dessen, was immer schon da ist, d. h. der eigentümliche Zusammenhang, daß aus der Umwelt des Besorgens und in ihr sich die

Welt im ganzen, die öffentliche Welt und die Welt im Sinne der Natur appräsentiert.

Aus dieser Disposition sehen wir schon die zentrale Position, die die Werkwelt der spezifischen Umwelt des Besorgens überhaupt im Aufbau der Struktur der Realität des Realen einnimmt.

α) Die genauere phänomenologische Interpretation
der Umwelt des Besorgens — die Werkwelt

Das Wesentliche der Umwelt begegnet in Verweisungen und wie diese zunächst im besorgenden Umgang. Wir setzen Umwelt und Umgang einfachster Art exemplarisch an: Handwerk und Handwerker.

Das Werkzeug hat den Seinscharakter des ›Um-zu‹; der Umkreis der Verwendbarkeit eines Werkzeuges ist enger oder weiter. Ein Hammer hat einen weiteren Umkreis der Verwendbarkeit als ein Instrument des Uhrmachers, das nun gerade auf seine bestimmte Art des Besorgens zugeschnitten ist. Je enger der Verwendungskreis, um so eindeutiger ist die Verweisung. Innerhalb seines Kreises kann ein Werkzeug einmal auf bestimmte Teile und Stücke dessen bezogen sein, was hergestellt werden soll, ferner auf bestimmte Stadien im Werdegang der Herstellung. Als im Besorgen Begegnendes wird das Werkzeug nicht auf sein Aussehen untersucht, sondern der genuine Bezug zu ihm ist der gebrauchende Umgang mit ihm; es geht in der Verweisung auf. Darin liegt aber etwas Wesentliches: Das Besorgen sieht in gewissem Sinne weg vom Werkzeugding, es ist als solches Ding primär gar nicht da, sondern als Werkzeug — ›Zeug zu‹ — *verwendet*. Sofern es in der Verwendung begegnet, d. h. in bezug auf die Sicht gesprochen, im Wegsehen von ihm als einem bloß vorhandenen Ding zeigt sich seine echte Realität. In der Verwendung begegnet seine spezifische Seinsart, und für den verwendenden Gebrauch ist es charakteristisch, daß *noch jede betrachtende Vergegenständlichung unterbleibt*, auch die Vergegenständli-

chung der Verweisung, nämlich der Verwendbarkeit, in der das Besorgen sich aufhält. Das Sich-aufhalten darin, d. h. das Werkzeug in Gebrauch haben besagt gerade: die Verweisung selbst nicht gegenständlich haben. Wohl aber hat das besorgende Nachgehen, nämlich das Nachgehen der Verweisungen als der spezifischen Vollzugsart des Besorgens das herzustellende Werk in die Sorge gestellt, d. h. das, worauf das Werk in seiner spezifischen Verwendbarkeit verweist. Der Umgang mit dem Werkzeug vollzieht sich als Aufgehen in der Verweisung, aus dem Schon-gegenwärtig-haben dessen, worauf die Verweisung geht, nämlich auf das herzustellende *Werk*. Dieses herzustellende Werk ist das Besorgte als solches. Es trägt die Verweisungsganzheit des Handwerks als Besorgen. Dieses zu besorgende Werk ist dabei, genauer besehen, selbst eine *Werkwelt*. Um die spezifisch konstitutive Funktion der Werkweltlichkeit für die ›Realität‹ der Umwelt zu fassen, ist es notwendig, daß man die Weltbezüge dieser Werkwelt zur Umwelt noch schärfer heraushebt.

Die Werkwelt ist im Werk bestimmt. Das Werk aber ist seiner Seinsart nach selbst im Charakter des ›beiträglich zu‹. Der Schuh ist zum Tragen, der Tisch zum Gebrauch, die Uhr zur Zeitablesung. Wiederum ist mit dem Werk selbst das *Wozu* seiner Verwendbarkeit mitentdeckt; ja, es ist, was es ist, nur aus dieser *seiner* Verwendbarkeit her, und diese spezifische Verwendbarkeit ist es, die dann wieder die Herstellungsart vorzeichnet, modifiziert, so daß wir unterscheiden: Weckeruhr, Sportuhr und dergleichen.

In einfachen handwerklichen Zuständen ist sogar in jedem Werk die Verweisung auf den bestimmten künftigen Träger und Benutzer mitvorgegeben. Das Werk wird ihm gleichsam auf den Leib zugeschnitten. Bei gewissen Gebrauchsgegenständen sind diese nach Maß gearbeitet, keine Dutzendware für den Durchschnitt. Bei dieser Art von Waren fehlt nicht etwa die Verweisung, sondern sie ist eine ganz charakteristische, d. h. sie hat eine Unbestimmtheit, Beliebigkeit, aber doch

mit der Verweisung eine solche auf unbestimmte andere. Wichtig ist dabei nicht primär die Verschiedenheit der sachhaltigen Modifikationen selbst, die herausspringt, sondern der vorgegebene Seinszusammenhang, aus dem sie herausspringt und das Anwesendsein des herzustellenden Werks im Besorgen charakterisiert.

Die Werkwelt appräsentiert zugleich mit der Verwendbarkeit des Werks die Welt, in der die Gebraucher und Verbraucher leben und damit diese selbst. In diesem Bezug ist die *eigene Umwelt* appräsentiert als zugleich in eine *öffentliche Welt* hineinseiende, genauer: diese öffentliche Welt ist mit dem Werk, dem zu Besorgenden, immer schon da, und aus ihr heraus begegnet in einem hervorragenden Sinne die Werkwelt. Die Grenze zwischen eigener Umwelt und öffentlicher kann durch Weisen einer verschiedenen Verfügbarkeit und durch Örtlichkeit bestimmt sein. Das Zimmer, in dem man seinem Besorgen nachgeht, kann als Zimmer eines Hauses einem anderen gehören; meine Umwelt kann so sein, daß über sie gewissermaßen ein anderer verfügt. Zunächst aber dürfen wir diese Unterschiede nicht in die Analyse hineinziehen, sondern gerade das eigentümlich noch Ungehobene dieser Beziehungen zwischen eigener und öffentlicher Umwelt gilt es zu sehen und zunächst nur den einen Bezug, daß die nächste und eigene Werkwelt eine weitere und öffentliche Welt nicht nur zuweilen, im Sinne eines Darandenkens, sondern wesensmäßig appräsentiert. Im Sinne des Werkes selbst und seiner Verwendbarkeit ist die öffentliche Welt mit da, obzwar nicht als selbst gewußte.

Aber die Werkwelt zeigt noch wesentlich andere Bezüge, die zu ihrer Weltlichkeit gehören. Das Werk eines Handwerkers, der Schuh, ist seinem Sinne nach verwendbar für etwas. Der besorgende Umgang mit dem Werk in der Herstellung seiner ist aber selbst ein Verwenden von etwas für den herzustellenden Schuh. Nicht nur das Werk selbst als fertiges ist verwendbar für, sondern es selbst als Hergestelltes trägt in sich die

Verweisung der Verwendbarkeit; zugleich sind in ihm als solchem Materialien verwendet. Das Werk selbst hat eine Seinsart des *Angewiesenseins-auf*, der Schuh auf Leder, Faden, Nagel, Leder aus Häuten, abgenommen den Tieren, die von anderen gezüchtet und so verfügbar werden. Dabei ist das Eigentümliche anzumerken, daß diese Welt Dinge — Tiere — eigentlich sich selbst herstellen in Fortpflanzung und Wachstum. Hier haben wir letztlich die Verweisung auf solches Weltliches, was für den besorgenden Umgang des Herstellens immer von ihm selbst her schon da ist. Nicht nur im Werk selbst ist Weltliches als schon Vorhandenes in Verwendung genommen, sondern auch in den Werkzeugen Hammer, Zange, Nägel: Stahl, Eisen, Erz, Mineralien, Holz. Auch hier stößt die Verweisung auf Seiendes, das für das Besorgen in einem gewissen Sinne letztlich herstellungsunbedürftig und gerade deshalb in einem betonten Sinne verwendbar ist, immer schon anwesend ist. So verweist das Werk zugleich mit der Verweisung in die öffentliche Umwelt in die Welt der *Natur*; Natur aber hier verstanden im Sinne der Welt des Verfügbaren, Natur als die bestimmte Welt von Naturprodukten genommen.

Aber auch die öffentliche Umwelt, wie sie durch das Werk selbst, abgesehen von dem, woraus sie besteht, appräsentiert wird, läßt ihrerseits in einem gewissen Sinne die Natur begegnen. Natur wird dabei nicht als Objekt der Naturbetrachtung genommen, jedenfalls nicht so, daß die Betrachtung selbst dabei die spezifische Umgangsart wäre. Diese Verweisungsbezüge und die eigentümliche Mitanwesenheit der Natur in unserer alltäglichen Umwelt ist uns zumeist verdeckt. Wenn wir uns im alltäglichen Besorgen nach der Zeit richten, auf die Uhr sehen, wissen wir dabei nicht, daß das, was wir in Gebrauch nehmen, die gezeigte Zeit ist. Jeder Tag ist durch die amtliche astronomische Zeitregelung auf den Stand der Sonne orientiert, in jedem auf die Uhr Sehen machen wir nur vom Mitvorhandensein des Weltsystems Gebrauch.

ß) Die Charakteristik der spezifischen Begegnisfunktion dieser Werkwelt für das Begegnen der nächsten Umweltdinge — der spezifische Realitätscharakter des Zuhandenen

Die Besorgenswelt hat innerhalb der Umwelt eine jeweils vorzügliche Anwesenheit; das, worin das Besorgen aufgeht, die Werkwelt, hat im Begegnis der gesamten Umwelt eine primäre Funktion. Aber die Welt, an die das Besorgen jeweils *verfallen* ist, wird nicht thematisch wahrgenommen, nicht gedacht, nicht gewußt, und gerade darin gründet die Möglichkeit einer *ursprünglichen Realität*. Ihre Anwesenheit besagt *Nichtgegenständlichkeit* als Erfaßtes. Zunächst bleibt die Frage offen, inwiefern im Besorgen Welt eigentlich anwesend ist, und warum Realität *Ungegenständlichkeit* besagt.

Vor der Entscheidung dieser wichtigen Fragen müssen wir noch mehr den phänomenalen Boden sichern, um die Begegnisstruktur der Welt durchsichtig zu haben, d. h. zu sehen, wie nun die spezifische Welt des Besorgens, die Werkwelt, die nächste Umwelt und die weitere Welt, die öffentliche sowohl wie die Welt der Natur, appräsentiert. Die Frage lautet: Worin bekundet sich der eigentliche Vorrang der Werkwelt innerhalb des Umweltganzen?

Wir machen die Behauptung, daß die spezifische Besorgenswelt es ist, aus der heraus die Welt im ganzen begegnet, daß weder die Welt in ihrer Weltlichkeit sich aus den zunächst gegebenen Dingen oder gar den Empfindungsdaten aufbaut, noch gar aus dem immer schon Vorhandenen einer — wie man sagt — an sich bestehenden Natur. Die Weltlichkeit der Welt gründet vielmehr in der spezifischen Werkwelt. Es gilt nun, diesen Satz an den Phänomenen der Umwelt auszuweisen.

Wenn wir diese Begegnisfunktion der Werkwelt, daß sie die nächste und weitere Umwelt appräsentiert, verfolgen, dann finden wir darin zwei Realitätscharaktere, die für die Gesamtstruktur der Umwelt charakteristisch sind: das *Zuhandensein*, besser die *Zuhandenheit* — das *Zuhandene* als das Nächstverfügbare — und das *Vorhandene*, das Immer-schon-da.

Es ist im vorhinein zu betonen, daß das, was wir hier in der Umwelt im ganzen unterscheiden: *eigene Umwelt*, *öffentliche Umwelt* und *Welt als Natur* keine an sich nebeneinandergesetzten Bezirke sind, sondern daß sie selbst umweltlich gegenwärtig sind aufgrund eines eigentümlichen *Präsenzwechsels*, wie wir noch sehen werden.

Die Besorgtheit — das Worumwillen des Besorgens — das primär in die Sorge Gestellte, läßt alles *Darum*, auf das es orientiert ist, die Verweisungszusammenhänge der Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Beiträglichkeit begegnen, und diese Verweisungen ihrerseits erst das, was *in* ihnen steht. Was damit gemeint ist: »in die Sorge stellen« und »in Verweisung stehen«, kann erst später und zwar nur aus dem Phänomen der Zeit aufgeklärt werden.

Wenn wir von der verkehrten Interpretationsrichtung Abstand nehmen, d. h. das Begegnen der Welt nicht aus dem Erfassen erklären, vielmehr dieses als in jenem gründend verstehen, dann wird deutlich, daß die *Besorgtheitspräsenz* allererst das zum Vorschein bringt, was wir erfassungstheoretisch orientiert als das zunächst Gegebene bezeichnen. Das echte zunächst Gegebene ist dabei auch wiederum nicht das Wahrgenommene, sondern das im besorgenden Umgang Anwesende, das in Greif- und Reichweite *Zuhandene*. Solche Anwesenheit von Umweltlichem, die wir *Zuhandenheit* nennen, ist eine *fundierte Präsenz*. Sie ist nicht etwas Ursprüngliches, sondern gründet in der Präsenz dessen, was in die Sorge gestellt ist. Wenn schon dieses Nächst-Zuhandene im Besorgen eine fundierte Präsenz ist, dann gilt das noch viel mehr von dem Charakter der Realität, den wir früher schon kennengelernt haben, und den *Husserl* für das eigentliche Anwesendsein der Welt in Anspruch nimmt: die sogenannte *Leibhaftigkeit*.

Bei der Analyse der Wahrnehmung, Vergegenwärtigung, Bildwahrnehmung, Leermeinung explizierten wir die Art der Anwesenheit des Stuhldinges und deuteten schon dort einen

Unterschied zwischen dem Umweltding und dem Naturding an. Diesen Unterschied, der damals nur einfach roh eingesetzt wurde, klären wir jetzt auf und sehen dabei, daß Leibhaftigkeit gar kein primärer Charakter ist, sondern in der Zuhandenheit und dem Nächstverfügbaren innerhalb des Besorgens gründet. Die Leibhaftigkeit ist ein Begegnischarakter von Weltdingen, sofern die Welt lediglich noch einem puren Vernehmen, einem puren Wahrnehmen begegnet. Sie ist ein Begegnischarakter der Realität, sofern der Umgang der begegnenden Welt die volle Begegnismöglichkeit versagt — ein spezifischer Umweltcharakter, der sich nur dann zeigt, wenn das Besorgen, das besorgende In-der-Welt-sein, ein bestimmt geartetes Nur-noch-hinsehen auf die Welt ist, die primär gegebene und erfahrene Welt in gewisser Weise ausgesperrt ist.

Zuhandenheit aber ist Anwesenheit eines nächst verfügbaren Umweltdinges, so zwar, daß der Umgang gerade in den Verweisungen der Dienlichkeit und dergleichen als begreifendes Greifen nach etwas, als Zurechtmachen seiner für den Gebrauch sich aufhält. Das so Begegnende kann man nun eigens ins Auge fassen, z. B. in einer nachsehenden und sich umsehenden Gegenwärtigung des Instrumentes, ob es nicht am Ende anders einzurichten sei im Hinblick auf das, wozu es Instrument ist. In dem nachsehenden Sich-umsehen an dem Werkzeug ist das jetzt zuhandene Umweltding in seinem Zuhandensein thematisch. Diese Thematisierung aber hält sich noch ganz und nur in der Sichtart, die den genuinen besorgenden Gebrauch des Dinges führt — in der *Umsicht*. Zugleich aber ist diese Thematisierung der Zuhandenheit die Übergangsstufe zu einer möglichen eigenständigen Weise des besorgenden Umgangs — in der *Sorge des Nur-noch-hinsehens auf . . .*; das in die Sorge gestellte Zuhandene wird jetzt nur noch *angesehen*. Damit so etwas möglich ist, muß das umweltliche Gebrauchsding gerade nach seinen spezifischen Verweisungsbezügen als Gebrauchsgegenstand verdeckt werden, um lediglich noch als vorkommendes Naturding begegnen zu

können. Diese Verdeckung oder Abblendung vollzieht das Besorgen, sofern das In-der-Welt-sein sich jetzt zu einem lediglich *Nur-noch-hinsehen*, zu einem *auslegenden* Nur-noch-hinsehen modifiziert. Diese Modifikation des In-Seins bedeutet gleichsam den Versuch des Daseins, nicht mehr in seiner nächsten Umwelt zu sein. Nur in einem gleichsam aus der Umwelt heraustretenden Sichentfernen von ihr wird die vermeintlich eigentliche Realität des primären Naturdinges zugänglich. Die Begegnisart des Naturdinges im Charakter der Leibhaftigkeit, einer charakteristischen Aufdringlichkeit des Naturdinges, die Welt Dinge zeigen, sofern sie bloß wahrgenommen sind, dieser Charakter der Leibhaftigkeit hat seinen Boden in einer spezifischen *Entweltlichung der Umwelt*. Natur als Objekt der Naturwissenschaft wird überhaupt nur in einer solchen Entweltlichung *entdeckt*, nicht aber ist Realität der Umwelt eine herabgeminderte Leibhaftigkeit, eine herabgesetzte Natur.

Gegenüber dieser Analyse des fundierten Sinnes der Leibhaftigkeit — fundiert in der Zuhandenheit —, diese im Nicht-heraustreten der Verweisungsbezüge, diese in der nächsten Besorgtheitspräsenz, kann eingewendet werden: Man kann doch jederzeit und direkt ein pures Ding in seiner bloßen Leibhaftigkeit sich begegnen lassen. Es bedarf nicht erst des Vollzuges eines zunächst nicht betrachtenden Besorgens, d. h. der Fundierungszusammenhang besteht gar nicht notwendig. Dieser Einwand, daß die Leibhaftigkeit kein fundiertes Phänomen ist, weil es nicht des Durchgangs durch die einzelnen fundierenden Vollzugsstufen bedarf, ist kein Einwand, sondern vielleicht nur die unvoreingenommene Bestätigung des phänomenalen Tatbestandes, aufgrund dessen wir sagten, daß die Leibhaftigkeit fundiert ist. Um das zu sehen, ist zu beachten: Die Ausdrücklichkeit und die Gewußtheit der Seinsweisen und ihrer seinsmäßigen Fundierung während des Seins entscheiden nicht darüber, was zum phänomenalen Bestand einer Seinsstruktur gehört. Daraus, daß ich um einen bestimmten Fundierungszusammenhang im Vollzug einer Seinsart nichts weiß,

darf nicht gefolgert werden, daß dieser Fundierungszusammenhang für die betreffende Seinsart nicht konstitutiv wäre. Ausdrücklichkeit und Gewußtheit der Seinsarten entscheiden nicht, vielmehr ist gerade das Fehlen der Ausdrücklichkeit des Durchlaufens und das Fehlen der Gewußtheit eines Mitmachens der fundierenden Stufen charakteristisch für alles besorgende In-der-Welt-sein, sofern wir es bestimmen als in der Welt *Aufgehen*, von ihr mitgenommen werden. Warum kann ich denn überhaupt ein pures Weltding in Leibhaftigkeit begegnen lassen? — einzig deshalb, weil mit dem Begegnenlassen schon die Welt da ist, weil das Begegnenlassen nur eine bestimmte Weise meines In-der-Welt-seins ist, und weil Welt nichts anderes besagt als das immer schon Anwesende für das in ihr Seiende. Ich kann gerade ein Naturding in seiner Leibhaftigkeit sehen einzig auf dem Grunde dieses In-der-Welt-seins. Ich *kann*, d. h. ich verfüge über diese *Möglichkeit*, und diese Möglichkeit ist eben nichts anderes als die Grundverfassung meines Daseins, meines Ich, der ich kann, daß ich nämlich in der Welt bin. Es ist ganz und gar unausdenkbar, wie etwas — ein Naturding — in seiner puren Leibhaftigkeit begegnen könnte, wenn nicht aus der *Schon-Anwesenheit von Welt* her. Es müßte sonst mit dem Begegnen dieses Dinges nicht nur es selbst in seiner Anwesenheit sich zeigen, sondern es müßte überhaupt so etwas wie Anwesenheit allererst entstehen. Warum aber Anwesenheit nicht für das Dasein entsteht, sondern mit dem Dasein, das in seiner Welt ist, selbst ist, das verstehen wir nur aus der *Zeit*, daraus, daß *das Dasein selbst* — wie wir später sehen werden — *Zeit ist*.

Ich kann jederzeit direkt Naturdinge in ihrer Leibhaftigkeit vernehmen, d. h. ohne vorgängiges Durchlaufen der fundierenden Stufen, weil es zum Sinn des In-der-Welt-seins gehört, gerade in diesen fundierenden Stufen ständig und primär zu sein. Ich brauche sie nicht zu durchlaufen, weil das Dasein, das das Wahrnehmen fundiert, nichts anderes ist als die Seinsart dieser fundierenden Stufen selbst, als das besorgende Auf-

gehen in der Welt. Weil Leibhaftigkeit selbst in dem zunächst Gegebenen von Umweltlichem fundiert ist, besagt das, daß die Welt (oder genauer die Weltlichkeit der Welt) in der primären Vorfindlichkeit dessen gründet, was in die Sorge gestellt ist, in der spezifischen Zuhandenheit der Werkwelt. Das Nicht-heraustreten der Umweltdinge in diese bestimmt betonte Leibhaftigkeit für ein Vernehmen ist darin verhaftet, daß die Art ihrer Anwesenheit — die Zuhandenheit — in den Verweisungen und diese in der primären Präsenz der Besorgtheit fundiert sind. Diese *Fundierung* macht einen phänomenalen Grundzug der Weltlichkeit der Umwelt verständlich: *die Anwesenheit im Wie der Unauffälligkeit*, ihre Anwesenheit gerade auf dem Grunde des Noch-nicht-erfaßtseins und doch gerade primäres Entdeckthaben — Begegnenlassen.

Von da aus verstehen wir den Sinn einer beliebten Rede, nämlich der Rede vom ›An-sich‹ des Seins der Welt. Man pflegt zu zeigen, daß die Welt nicht erst auf Kosten eines Subjekts ist, vielmehr die Welt ›an sich‹ sei. Man erfährt allerdings bei dem häufigen Gebrauch dieses Titels ›An-sich‹ nie etwas über seinen Sinn. Man scheint der Meinung zu sein, daß die Selbstverständlichkeit, in der dieser Charakter der Umwelt erfahren wird, gleichbedeutend sei mit einer kategorialen Selbstverständlichkeit. Was *ontisch* selbstverständlich klar erfahren ist, braucht aber gerade *ontologisch* ganz und gar nicht klar zu sein. Das Gegenteil trifft hier und in allen ähnlichen Fällen zu. Man hat ontologisch noch gar nichts gesagt mit ›An-sich‹, wenn man diesen Ausdruck ohne weitere Klärung gebraucht. Weil nun die spezifische Anwesenheit der Besorgtheit in der spezifischen Werkwelt jeweils zentriert ist, ist alles weltlich Seiende und gerade das allernächste Reale von dieser primären und in ihrem Primat ungegenständlichen Präsenz ›an sich‹ genommen. ›An-sich‹ besagt: *Begegnis betreffende Fundierung der Zuhandenheit eines Verweisungszusammenhangs in der Besorgtheitspräsenz*. Der phänomenale Sinn des ›An-sich‹ wird jedoch strukturell erst voll sichtbar, wenn wir

diese Besorgtheitspräsenz selbst aufgeklärt und in ihrem Primat verstanden haben. Zugleich wird deutlich, inwiefern Ungegenständlichkeit für Realität konstitutiv ist und das sein kann. Ungegenständlichkeit der nächstgegebenen Welt ist nicht nichts, sondern ein positiver phänomenaler Charakter an der Präsenz der Umwelt.

γ) Die spezifische Begegnisfunktion der Werkwelt
für das Begegnenlassen dessen, was immer schon da ist
— das Vorhandene

Noch aber blieb bisher die Umwelt gerade in der Hinsicht der *Ungegenständlichkeit* unaufgeklärt, sofern sich gerade in der zweiten Richtung, in der die Werkwelt appräsentiert, deren spezifisch konstitutiver Charakter bekundet. Erst mit der Freilegung dieser zweiten Appräsentationsfunktion der Werkwelt gewinnen wir den vollen Strukturbestand der Umwelt.

In einem besonderen Sinne *ungegenständlich* innerhalb der Umwelt ist das, was wir die öffentliche Umwelt und die *Welt der Natur* im weitesten Sinne nennen. Wir sahen bereits, daß die Werkwelt in sich Verweisungen auf die öffentliche Umwelt und die Welt der Natur trägt, sofern das Werk in sich selbst, in seinem Bestande bestimmte Seinszusammenhänge verwendet. In der öffentlichen Umwelt ist Natur uns ständig, aber im Sinne der besorgten Welt, gegenwärtig. In den Wegen, Brücken, Geländern, Wegweisern und dergleichen Anlagen, ist die Welt als Natur und Erde ständig ins Besorgen gestellt. Mit einem gedeckten Bahnsteig ist der Witterung, dem Unwetter, Rechnung getragen. In der öffentlichen Beleuchtung, in einer einfachen Straßenlaterne ist der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der Abwesenheit der Tageshelle, der Sonne, Rechnung getragen. Wie ich schon andeutete, ist in den öffentlichen Uhren ständig einer bestimmten Konstellation im Weltsystem, dem ›Stand der Sonne‹ zur Erde, Rechnung getragen. In all dem ist etwas gegenwärtig, dem Rechnung getragen ist und zwar im Hinblick seiner Abträglichkeit, sofern

es bedroht, hinderlich, undienlich, widerständig ist. Aber nicht nur in diesem Sinne des Rechnungstragens als Sich-schützens, sondern zugleich als Nützen, als das in Verwendung Genommene, als Weg und Mittel des Geschäfts, des Verkehrs (Wasser-, Wind-), als Erde, die Halt und Stand gibt, einem Haus als Boden, Fundament dient, nehmen wir »Natur« in Anspruch. Der Boden kann als Acker, Feld dienen, der Wald als Revier der Tiere, die wir uns als Jagd-, Zug-, Reit- und Haustiere halten. All das ist nicht in irgendeinem Sinne der Objektivität von Natur genommen, sondern immer als belegend im Umweltlichen Besorgen. Besonders in der öffentlichen Umwelt sind demnach Verweisungen konstitutiv, die auf ein *immer schon Vorhandenes*, es bebringend und als Vorhandenes entdeckend, verweisen, auf solches, was ständig verfügbar, aber nicht ausdrücklich im besorgenden Griff ist, und was in seiner eigentümlichen Anwesenheit nicht auf einen einzelnen, auf ein bestimmtes Dasein als solches zugeschnitten ist, sondern was jeder in derselben Weise wie der andere (was »man« im gleichen Sinne verfügbar hat) gebraucht, was für »einen« schon da ist. Dieses *Schon-Anwesende* ist das Seiende innerhalb der Umwelt, das wir als das *Vorhandene* im Gegensatz zu dem *Zuhandenen* bezeichnen.

Man wird vielleicht sagen, daß gerade dieses Vorhandene — die *Umwelt-Natur* — das Realste, die eigentliche Realität der Welt sei, ohne welches Realste, Natur nämlich, Erde, Boden, alles Erdige, Irden und Irdisches nicht sein kann, vielleicht nicht einmal das Dasein selbst. Die Werkwelt trägt gerade Verweisungen auf Seiendes in sich, was am Ende deutlich macht, daß sie — die Werkwelt, das Besorgte — gar nicht das primäre Seiende ist. Gerade wenn wir aus einer Analyse der Werkwelt in der Richtung ihrer Verweisungen auf die Welt-Natur dazu geführt werden, am Ende doch die Welt-Natur als die Fundamentalschicht des Realen anzuerkennen und zu bestimmen, sehen wir, daß nicht das eigentliche Sein in jedem Besorgen in die Sorge gestellt ist, welche primäre welt-

liche Präsenz ist, sondern die Realität der Natur. Dieser Konsequenz ist, scheint es, nicht auszuweichen. Aber was besagt denn: Die Welt-Natur sei im Sinne der Analyse das Realste? Dem Wortsinn nach doch nur: dasjenige Seiende in der Welt, das dem Sinne von Realität, nämlich Weltlichkeit in einer ausgezeichneten Weise genügt. Aber das besagt gerade nicht, daß dieser Sinn von Weltlichkeit, dem Welt-Natur als das immer schon Vorhandene genügt, an der Welt-Natur gerade im Sinne der Natur-Objektivität abzunehmen sei. Weil Natur das ist, was in den Umwelt dingen selbst in der Umwelt besorgt ist und in diesem Besorgen begegnet, kann der Sinn von Weltlichkeit *nicht* aus bloßer Natur abgelesen werden. Die umweltlichen Verweisungen, in denen Natur weltlich primär anwesend ist, besagen vielmehr umgekehrt, daß *Naturrealität nur als Weltlichkeit zu verstehen ist*. Die seienden Abhängigkeitsverhältnisse von weltlich Seiendem unter sich decken sich nicht mit den Fundierungsverhältnissen im Sein.

Wir haben hier wieder dieselbe Verwechslung wie oben schon bei der Charakteristik des ›An-sich‹ und der Fundierungsverhältnisse in ihrer Ausdrücklichkeit. Was unter sich in seiender Beziehung steht und diese seienden Beziehungen selbst sind nicht identisch mit den Fundierungsbezügen im Sein. Vorläufig ist nur zu sagen, daß auch das Vorhandensein der Natur als Umwelt, d. h. wie sie eben unausdrücklich und natürlich erfahren ist, daß gerade diese Anwesenheit ihrem Sinne nach allererst entdeckt und da ist aus und in der Welt des Besorgens. Die Werkwelt appräsentiert sowohl das immer schon Vorhandene wie auch das für das jeweilige Besorgen zunächst Zuhandene. So wird deutlich, daß sich die Analyse der Weltlichkeit der Welt immer mehr auf diese *ausgezeichnete Präsenz des Besorgten* konzentriert, daß mithin in dem Ausmaße, als es gelingt, diese Präsenz des Besorgten aufzuklären, es möglich wird, ein phänomenologisches Verständnis der Struktur der Weltlichkeit im ganzen zu gewinnen.

c) Die Bestimmung der Grundstruktur der Weltlichkeit
als Bedeutsamkeit

Die Fundierung des nächst anwesenden Zuhandenen in der immer schon anwesenden Vorhandenheit, primär die Fundierung dieses Seinscharakters Zuhandenheit und Vorhandenheit in der Besorgtheitspräsenz, hat uns einen ersten phänomenologischen Einblick in die Begegnisstruktur der Weltlichkeit verschafft. Die Begegnisfunktion der Besorgtheitspräsenz hat sich uns damit in einem merkwürdigen Vorrang gezeigt. Wenn hierdurch fundamentale Charaktere herausgestellt sind, dann muß die weiterdringende phänomenologische Interpretation dieser Präsenz die Weltlichkeit zu einem durchsichtigeren kategorialen Verständnis bringen. Dabei wird dann die konstitutive Funktion der *Vertrautheit*, die eigens als ein Weltlichkeitsfaktor bestimmt wurde, deutlich werden. Wir werden dieses Moment später im Zusammenhang der näheren Bestimmung der Präsenz des Besorgten, d. h. der Werkwelt im besonderen genauer bestimmen. Jetzt bedarf diese Analyse der Begegnisstruktur der Umwelt noch einer grundsätzlichen Klärung in der Richtung des Phänomens, das wir zu Anfang unserer Analyse ohne genauere Bestimmung einfach einführten. Wir sagten nämlich: Umweltdinge begegnen in Verweisungen, im Charakter des ›dienlich-zu‹, ›verwendbar-für‹, ›beiträglich-zu‹ und dergleichen; Weltlichkeit sei in Verweisungen konstituiert, und diese Verweisungen selbst stünden in Verweisungszusammenhängen, Verweisungsganzheiten, die letztlich auf die Präsenz der Werkwelt zurückweisen. *Nicht Dinge, sondern Verweisungen* seien es, die in der Begegnisstruktur der Welt die primäre Funktion haben, *nicht Substanzen, sondern die Funktionen*, um diesen Tatbestand in einer Formel der ›Marburger Schule‹ auszudrücken.

α) Die Fehlinterpretation des Phänomens der Verweisung
als Substanz und Funktion

Man könnte sich in der Tat die gegebene Analyse der Umweltstruktur aus der Orientierung an dieser bestimmten Erkenntnistheorie der *Marburger Schule* zurechtlegen, aber sich auch damit das Verständnis des Phänomens verderben. Zwar ist mit dem Gegensatz *Substanzbegriff* und *Funktionsbegriff*, auf den die Erkenntnistheorie der *Marburger* besonderen Wert legt, ohne Frage etwas Wichtiges gesehen, aber erstens lediglich in der Fragestellung nach der Objektivität der Natur als Objekt der mathematischen Naturwissenschaft. Gerade in diesem Zusammenhang wurde dieser Gegensatz gefunden, d. h. in der Orientierung darauf, daß die spezifische Bestimmung der Objektivität der Welt als Natur in der Fixierung der räumlich-zeitlichen Beziehungen verläuft, ausgedrückt in mathematischen Funktionsverhältnissen. Dementsprechend konstituiert sich dann die eigentliche Realität der Natur in diesen Funktionsverhältnissen, wie sie z. B. ein Zusammenhang von Differentialgleichungen der mathematischen Physik ausdrückt. Darin als der gültigen Erkenntnis ist die Objektivität der Natur und damit das Sein der Natur gegeben, und deshalb hat der Funktionsbegriff, im weitesten Sinne das Mathematische, gegenüber dem Substanzbegriff einen primären Vorzug in der Konstitution der Welt. Dieser Unterschied ist in diesem Zusammenhang lediglich in der Orientierung an der wissenschaftlichen Erkenntnis von Natur gewonnen.

Zweitens aber, was mit der genannten Beschränkung auf eine abgeleitete Stufe von Realität zusammengeht, ist der Gegensatz Substanz — Funktion selbst gerade nicht geklärt. Weder ist Substanz in ihrer Struktur und Genesis verstanden, noch ist die Funktion in ihrer phänomenalen Genesis selbst abgeleitet aus einem ursprünglicheren Phänomen. Die Funktion wird einfach mit dem Denken selbst und dem Denkprozeß als gegeben gesetzt.

ß) Der Sinn der Begegnisstruktur von Welt
als Bedeutsamkeit

Wollen wir nun über die Struktur der Weltlichkeit der Umwelt in der Richtung der Verweisungszusammenhänge noch mehr ins klare kommen, soweit das auf der jetzigen Stufe der Betrachtung möglich ist, dann ist offenbar das Phänomen der Verweisung näher zu charakterisieren. Der Titel ›*Verweisung*‹ meint einen formalen Begriff, d. h. es gibt je entformalisiert verschiedenen Sinn von Verweisung. Die Verweisung, die wir im Auge haben als Begegnisstrukturmoment der Welt, bezeichnen wir nun genauer als ›*bedeuten*‹. Die so bestimmte Begegnisstruktur in Verweisungen als *bedeuten* nennen wir die ›*Bedeutsamkeit*‹.

Sofern wir *Bedeutsamkeit* formal durch *Verweisung* anzeigen, ist damit ein Mißverständnis abgewehrt, dem dieser Ausdruck immer wieder leicht unterliegt, als sollte mit diesem Titel ›*Bedeutsamkeit*‹ so etwas gesagt werden wie: Die Umweltdinge, deren Sein in der Bedeutsamkeit liegen soll, seien nicht nur Naturdinge, sondern hätten auch eine Bedeutung, sie hätten einen gewissen Rang und Wert. In der natürlichen Rede wird mit ›*bedeuten*‹ und ›*Bedeutsamkeit*‹ in der Tat so etwas verstanden, und vielleicht kehrt auch von diesem Sinne etwas im terminologischen Sinne des Ausdrucks wieder. Nur ist die Frage, ob das genannte Phänomen mit der Interpretation einer mit Wertprädikaten behafteten Naturdinglichkeit getroffen oder nicht eben verstellt ist. Es ist die Frage, ob überhaupt was man mit Wert bezeichnet, ein ursprüngliches Phänomen ist oder nicht vielleicht etwas, was wiederum nur unter Voraussetzung derjenigen Ontologie erwachsen ist, die wir als eine spezifische Naturontologie bezeichnen, unter der Vorannahme, daß die Dinge zunächst Naturdinge sind und dann so etwas wie Wert haben — Wert also ontologisch genommen in einer spezifischen Rückweisung auf Naturdinglichkeit. Vielleicht ist es unumgänglich, Werte dann als Werte

anzusehen, wenn man in der Tat im vornherein das Sein als Natur ansetzt.

Bedeutsamkeit, so wie wir den Titel gebrauchen, besagt negativ zunächst nichts über Bedeutung im Sinne von Wert und Rang. Bedeutung besagt dann in einem anderen Sinn soviel wie *Bedeutung eines Wortes*, Bedeutung als etwas, was Wortverbindungen haben können. Auch dieser Sinn von Bedeutung hängt in gewisser Weise mit dem, was wir Bedeutsamkeit nennen, zusammen und zwar viel eigentlicher als der erstgenannte Sinn von Bedeutung und Bedeutsamkeit im Sinne von Wert. Schon daß solche Abgrenzungen, wie wir sie hier ganz formal an den bloßen Worten vollziehen, notwendig werden, deutet auf eine gewisse Verlegenheit in der Wahl des rechten Ausdrucks für das komplexe Phänomen, das wir eben mit Bedeutsamkeit benennen wollen; und ich gestehe offen, dieser Ausdruck ist nicht der beste, aber ich habe seither, seit Jahren, keinen anderen gefunden, vor allem keinen solchen, der einen wesentlichen Zusammenhang des Phänomens mit dem, was wir als Bedeutung im Sinne der Wortbedeutung bezeichnen, Ausdruck gibt, sofern gerade das Phänomen in innerem Zusammenhang mit Wortbedeutung, Rede steht. Dieser Zusammenhang zwischen *Rede und Welt* wird vielleicht jetzt noch ganz dunkel sein.

Der Titel Verweisung zeigt formal eine Struktur an, die sich an verschiedenen Phänomenen ausprägt. Zeichen ist eine Art von Verweisung, Symbol, Symptom, Spur, Dokument, Zeugnis, Ausdruck, Überrest. Diese Verweisungsphänomene können hier nicht im einzelnen verfolgt werden, nicht nur weil sie umfassende Analysen verlangen, sondern weil wir für eine solche, sofern sie einheitlich orientiert bleiben soll, den Boden noch nicht haben und gerade mit der Interpretation von Welt und In-Sein das Dasein gewinnen wollen.

Man muß, wenn man die Realität des Realen verstehen und nicht über das Reale etwas erzählen will, immer auf die Struktur des Seins und nicht etwa auf die Fundierungsverhältnisse

des Seienden unter sich sehen. Orientiert man die Frage so, dann hat es ein Recht zu sagen, das Dasein selbst, schließlich die seienden Dinge, die wir Menschen nennen, sind in ihrem Sein nur dadurch möglich, daß es eine Welt gibt. Freilich liegt auch hier noch, recht verstanden, ein schwieriger Zusammenhang, den wir erst am Schluß unserer Betrachtungen berühren können, daß nämlich in der Tat hier das *Dasein* sich als ein Seiendes herausstellt, *das in seiner Welt ist, aber zugleich aufgrund der Welt ist, in der es ist*. Hier liegt eine eigentümliche *Verklammerung des Seins der Welt mit dem Sein des Daseins*, aber eine Verklammerung, die selbst nur verständlich gemacht werden kann, sofern man das, was hier in dieser Verklammerung steht — das Dasein selbst mit seiner Welt —, sich in den Grundstrukturen klargemacht hat.

Wenn wir sagen, die Grundstruktur der Weltlichkeit, das Sein des Seienden, das wir Welt nennen, liege in der Bedeutsamkeit, so ist damit ausgedrückt, daß die Struktur, wie wir sie bisher gekennzeichnet haben, die Verweisungen und Verweisungszusammenhänge im Grunde *Bedeutungszusammenhänge* sind. Im folgenden werden wir nur das Allernotwendigste für die Charakteristik dieser Phänomene berühren und zwar soweit, als sie zur Aufklärung der Bedeutsamkeit selbst beiträgt. Innerhalb der Phänomenologie ist besonders immer wieder die Dringlichkeit gespürt worden, diesen Komplex von Phänomenen, den man meist unter dem Titel »*Zeichen*« zusammenfaßt, einmal endgültig ins reine zu bringen, aber es blieb bei Ansätzen. Einiges gibt *Husserl* in den »Logischen Untersuchungen« im zweiten Band, wo die erste Untersuchung über Zeichen im Zusammenhang mit einer Abgrenzung des Phänomens der Wortbedeutung gegenüber dem allgemeinen Phänomen (wie er sagt) Zeichen geht. Man sieht übrigens, daß die universale Tragweite solcher Phänomene wie Zeichen und Symbol leicht Veranlassung gibt, sie zum Leitfaden einer Interpretation des Alls des Seienden, der Welt im ganzen, zu verwenden. Kein Geringerer als *Leibniz* versuchte mit seiner

Characteristica universalis eine Systematik des Alls des Seienden aus der Orientierung am Phänomen des Zeichens. Neuerdings hat dann *Spengler* die Idee des Symbols nach dem Vorgang von *Lamprecht* für die Geschichtsphilosophie und Metaphysik überhaupt verarbeitet, ohne eine eigentlich wissenschaftliche Klärung der damit bezeichneten Phänomengruppe zu geben. Zuletzt hat *Cassirer* in der Schrift »Philosophie der symbolischen Formen«¹ die verschiedenen Lebensgebiete Sprache, Erkenntnis, Religion, Mythos unter der Grundorientierung als Ausdrucksphänomene des Geistes zu deuten gesucht. Er hat zugleich versucht, die *Kritik der Vernunft*, die *Kant* gegeben hat, zu einer *Kritik der Kultur* zu erweitern. Auch hier ist das Phänomen des Ausdrucks, des Symbols im weitesten Sinne, als Leitfaden genommen, um von da aus alle Phänomene des Geistes und des Seienden überhaupt zu deuten. Die universale Verwendbarkeit solcher formaler Leitfäden wie »Gestalt«, »Zeichen«, »Symbol« täuscht dabei leicht über die Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit der damit erreichten Interpretation hinweg. Was für ästhetische Phänomene angemessener Ansatz sein kann, kann für andere Phänomene gerade das Gegenteil einer Aufklärung und Interpretation bewirken. Freilich zeigt sich hier ein eigentümlicher Zusammenhang, der überhaupt die Geisteswissenschaften in ihrer Entwicklung bestimmt, daß gegenüber solchen Versuchen, die im Grunde immer gewaltsam sind, das Objekt, das Geistige, um das es sich handelt, sich weniger zur Wehr setzt als im Felde der Naturwissenschaft, wo sich die Natur bei verkehrtem Ansatz gleich rächt. Im Geistigen ist es aufgrund unseres spezifischen Unverhältnisses dazu gerade so, daß die Gegenstände und Phänomene sich eher eine Mißdeutung gefallen lassen, um so mehr als die Mißdeutung selbst sich als geistiges Produkt realisiert, verstehbar und verwendbar ist und damit selbst an die Stelle der zu verstehenden Sache treten kann, so daß

¹ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 1923.

lange Zeit gewisse Wissenschaften vom Geistigen ein vermeintliches Verhältnis dazu vertreten konnten. Mit diesem eigentümlichen Unverhältnis hängt es zusammen, daß diese Gegenstandswelt dann mit beliebigen Mitteln und von jedem scheinbar leicht zu verstehen und zu bestimmen ist, daß im Felde dieser Gegenstände ein eigentümliches Unbedürfnis nach einer angemessenen Begrifflichkeit herrscht, ohne die z. B. die Naturwissenschaften überhaupt nicht vorwärts gekommen wären. Augenscheinlich ist es, daß gerade solche Interpretationsversuche wie die genannten am Leitfaden solcher universaler Phänomene, mit denen alles und jedes zu machen ist — denn schließlich ist alles und jedes als Zeichen zu interpretieren —, eine große Gefahr innerhalb der Entwicklung der Geisteswissenschaften bewirken.

γ) Der Zusammenhang zwischen den Phänomenen

Bedeutsamkeit, Zeichen, Verweisung und Beziehung

Wenn wir jetzt versuchen, eine erste Aufklärung der Grundstruktur der Weltlichkeit durch die Interpretation des Phänomens der Bedeutsamkeit zu geben, dann ist daran zu erinnern, daß ein volles Verständnis dieses Phänomens sich nur aus einer hinreichenden Interpretation des Grundphänomens gewinnen läßt, dem sie jetzt nur für die Untersuchung thematisch enthoben ist — dem *In-der-Welt-sein* als der Grundverfassung des Daseins. Die fortschreitende Explikation dieser Seinsstruktur des *In-der-Welt-seins* gewährleistet erst ein Verständnis der Bedeutsamkeit. Auf der jetzigen Stufe der Analyse muß daher versucht werden, dieses Phänomen Bedeutsamkeit weniger im Verfolgen seiner eigenen Strukturen zu fassen als durch Abgrenzung gegen verwandte. Diese verwandten Phänomene: *Verweisung*, *Zeichen*, *Beziehung* weisen auf Bedeutsamkeit als Wurzel ihrer phänomenalen Genesis zurück.

Der Zusammenhang zwischen den Phänomenen Bedeutsamkeit, Zeichen, Verweisung, Beziehung läßt sich in folgen-

den Sätzen zunächst formal anzeigen, welche zwar nur etwas sagen, wenn sie aus der Klärung der Phänomene selbst entsprungen sind und so verstanden werden, nicht aber als bloße Formeln. Danach ist zu sagen: Jede Verweisung ist eine Beziehung, aber nicht jede Beziehung ist eine Verweisung. Jedes Zeichen, besser gesagt: ›Zeigung‹ ist ontische Verweisung, nicht jede Verweisung aber ist ein Zeichen. Darin liegt zugleich: Jedes Zeichen ist eine Beziehung, aber nicht jede Beziehung ist ein Zeichen. Ferner: Jedes Zeichen *bedeutet*, das besagt hier: Es hat die Seinsart von Bedeutsamkeit. Bedeutung aber ist nie Zeichen. *Beziehung ist der formale all-gemeinste Charakter* der genannten Phänomene. Zeichen, Verweisung, Bedeutung sind alle Beziehungen; aber gerade deshalb ist das Phänomen Beziehung, weil es das formal all-gemeinste ist, *nicht* etwa der Ursprung dieser Phänomene, das, woraus die Aufbauverhältnisse ihrer jeweiligen Strukturen wieder verstanden werden können.

Für die Klärung des Sinnes von Bedeutsamkeit nehmen wir den Weg über eine kurze Charakteristik von *Zeichen* und *Zeigen*. Zu diesem Zweck sei ein Beispiel gewählt, das wir zugleich in gewissen Modifikationen bei der Besprechung eines Phänomens, nämlich das des Ortes und der Richtung, wieder antreffen werden.

Zeichen begegnen uns umweltlich; Zeichen sind Umwelt-dinge. Die Automobile haben neuerdings einen drehbaren, roten Pfeil; die jeweilige Pfeilstellung gibt an einer Straßenkreuzung die Wegrichtung an, die der Wagen nehmen wird. Dadurch wird das rechtzeitige Aus-dem-Weg-gehen anderer besorgt, geregelt. Der Pfeil ist Zeichen und zeigt durch seine Stellung die Richtung. Die Pfeilstellung wird vom Wagenlenker besorgt und ist sonach ein im Fahren ständig zuhanderndes, gebrauchtes Umweltding. Früher hatte die Hand des Führers selbst dieselbe Funktion, wenn er sie je nach der betreffenden Wagenseite hinausstreckte.

Der Pfeil begegnet nun im Charakter der Verweisung wie jedes Umweltding, er ist anwesend in diesem spezifischen umweltlichen ›Um-zu‹, in einer bestimmten Dienlichkeit – zum Zeigen. Diese Verweisungsstruktur ›zum Zeigen‹, diese bestimmte Dienlichkeit im Modus der Zuhandenheit als Struktur der Anwesenheit des Zeichens, als Gebrauchsgegenstand, nämlich ›Zeiger‹, diese Struktur des ›um-zu-zeigen‹ ist nicht etwa das Zeigen selbst. Diese Verweisung des ›Um-zu‹ als Modus der Zuhandenheit, Anwesenheit, darf nicht mit dem Zeigen identifiziert werden, sondern dieses *ontische Zeigen gründet in der Struktur der Verweisung*. Die spezifische Verweisung der Dienlichkeit ›um-zu-zeigen‹ ist konstitutiv für die mögliche umweltliche Zuhandenheit des Pfeiles. Sie ist nicht das Zeigen selbst, das letztere vielmehr ist das, worauf die Verweisung verweist, in welcher Verweisung der Pfeil als Zeichen und Zeigen begegnet. So wie ein Hammer *zum* Hämmern ist, so ist das Zeichen *zum* Zeigen, aber diese Verweisung der Dienlichkeit in der Struktur des Umweltdinges Hammer macht den Hammer nicht zum Zeichen. Im Hammergebrauch geht das Besorgen in diesem ›Um-zu‹, ›zum Hämmern‹, auf, desgleichen der Zeichengebrauch in der entsprechenden Dienlichkeit, im Damit-zeigen.

Aber das im Zeichengebrauch Besorgte ist nun gerade das Zeigen, genauer gesprochen das Signalsein, das Gezeigtsein der Wegrichtung. Das Zeichen gibt die Wegrichtung an. Streng gefaßt ist das Vernehmen des Zeichens, das Zum-Zeichen-nehmen eines begegnenden Dinges kein Feststellen (wie in unserem Falle bei diesem Pfeil kein Feststellen der Richtung), sondern im Vernehmen dieses Zeichens, sofern es mir umweltlich begegnet, entnehme ich dem Zeigen des Zeichens *mein* jeweiliges Verhalten. Ich entnehme dem Zeichen die Weise, in der ich meinen eigenen Weg gehe und zu nehmen habe. Das Zeichen vermittelt primär keine Kenntnis, sondern gibt eine *Anweisung*. Das umweltliche Zeichending Pfeil steht in einem umweltlichen Verweisungszusammen-

hang, und es *appräsentiert*, macht gegenwärtig die Umwelt, nämlich hier die örtliche Konstellation des nächsten Momentes. Dieses Zeichen zeigt zugleich vor auf etwas, was umweltlich vorhanden sein wird, den Weg und die Orte, die der Weg durchlaufen wird, eine bestimmte Konstellation, die mein eigenes und jedes anderen Sein in der Welt bestimmt und modifiziert, sofern es örtlich orientiert ist. Der Pfeil *appräsentiert* so die Umwelt für das besorgende Umgehen, hier für das Gehen in einem engeren Sinne.

Mit dem Zeichengebrauch, der Pfeilverwendung, und mit dem entsprechenden Zeichennehmen von seiten dessen, der das Zeichen versteht, ist demnach *ausdrücklich eine besondere Appräsentation der Umwelt in die Sorge gestellt*. Dieses ausdrückliche Besorgen des Begegnens der Umwelt ist nicht auf Kenntnis abgestellt, sondern auf das zunächst nicht thematisch erkennende In-der-Welt-sein. Dieses besorgende In-der-Welt-sein und nicht etwa die Tendenz eines isolierten Erkennens ist es, das *Zeichen stiftet*, einzig weil Welt unausdrücklich in Verweisungen begegnet. Weil Welt anwesend ist, entdeckt ist als Worin des Daseins, und Weltlichkeit diese Verweisungsstruktur als verstehbare hat, deshalb sind umweltliche Zeichendinge vor- und zuhanden. Zeichen sind als umweltlich zuhandene Dinge immer *gestiftet*, nur ist dabei auf den rechten Sinn von Zeichenstiftung zu achten. Ein Doppeltes gilt es nämlich dabei zu unterscheiden: erstens das bloße *Zum-Zeichen-nehmen* und zweitens das *Herstellen eines Zeichendinges*.

So kann der Südwind Zeichen für Regen sein. Er ist genauer Vorzeichen und zunächst und eigentlich Vorzeichen, das sich an das alltägliche Besorgen adressiert, welches darin begegnet und überhaupt vom alltäglichen Besorgen entdeckt wird, indem es sich nach dem Wetter richtet (Landbestellung, Ernte oder eine militärische Unternehmung). Weder der Südwind noch der Regen, noch ihr Miteinandervorkommen und weltliches Vorhandensein als Naturvorgänge, keines von allen

diesen Seienden ist etwa im Sinne der Herstellung gestiftet, sondern es ist je gerade das immer schon von ihm selbst her Vorhandene; wohl ist das Zeichensein des Südwindes gestiftet in einem ihn als Zeichen-nehmen. Diese zeichennehmende Stiftung vollzieht sich in einem Rechnungstragen dem Wetter gegenüber, welches seinerseits in einer Besorgtheit gründet, im alltäglichen Geschäft, der alltäglichen Arbeit des Bauern selbst; genauer ist das die primäre Entdeckung als Seiendes vor aller expliziten Ausarbeitung. In dieser Besorgtheit gründet das Zeichen-nehmen. Man würde den Sinn dieses Zeichennehmens verfehlen, wenn man sagen wollte, »an sich«, »objektiv« ist der Südwind kein Zeichen, er wird nur »subjektiv« so aufgefaßt. Man übersieht dabei, daß diese Zeichennahme — des Südwindes als Zeichen — so wenig subjektive Auffassung ist, als gerade diese scheinbare bloße Auffassung einzig den Sinn hat, das Objektive, d. h. die Umwelt, das Zeug in seinem Zuhandenheitscharakter und seiner Natur freizugeben, sie gerade begegnen zu lassen, zugänglich zu machen. Mit der Interpretation des Zeichens als subjektive Auffassung gibt man den eigentlichen Sinn des Zeichen-nehmens aus der Hand, der nämlich gerade darin besteht, in einer gewissen Richtung die Welt eigentlicher zu appräsentieren, eindringlicher freizulegen, sie nicht in irgendeinem Sinne subjektiv aufzufassen. Diese beliebte Interpretation des Zeichens entspringt nur wieder der versteckten Naturalisierung der Gegenständlichkeit selbst. Man hat eben ständig die Vormeinung: Zunächst ist die Natur immer objektiv seiend, was darüber hinausgeht, ist vom Subjekt hinzugebracht, und dabei bleibt es.

Die zweite Art der Zeichenstiftung ist das *ausdrückliche Herstellen von Zeichendingen*. Nicht nur wird jetzt ein schon Vorhandenes als Zeichen genommen, sondern das, was Zeichen sein soll und als Zeichen in Gebrauch gebracht werden soll, wird selbst hergestellt. Solche Zeichen sind Pfeile, Fahnen, der Sturmball im Wetterdienst der Schifffahrt, Signalarme, Wegweiser und dergleichen. In der *erstgenannten* Art

der Zeichenstiftung wird das Zeichen gewissermaßen vorgefunden, genauer: *Das Zeichen gründet in einem bestimmten Schon-mit-zuhandensein von Zeichen und Gezeigtem*. Beide stehen im vorhinein in einem Seinszusammenhang. Das ist aber bei den hergestellten Zeichendingen zumeist nicht der Fall. An sich genommen hat der Sturmball, dieses Ballding selbst, mit dem Sturm gar nichts zu tun. Weil Zeichen Umweltdinge sind und ihr Zeigen ein gestiftetes, und diese Stiftung das Gezeigtsein von etwas ausdrücklich besorgt, gehört zur Bedingung der Möglichkeit, daß ein Zeichen dienlich sei, d. h. daß es eigentlich zeigt, eine spezifische Seinsart, die wir schon kennen, das Zuhandensein. Das Zeichen selbst, das Zeichending, muß jeweilig eine *vorzügliche Zuhandenheit, Bekanntheit und Zugänglichkeit* haben. Darin gründet der Tatbestand der *Auffälligkeit* der Zeichen. Daß Zeichen auffällig sein müssen, verrät die Art ihrer Dienlichkeit. Man denke an den bekannten »Knopf im Taschentuch«. Seine Auffälligkeit gründet gerade in der Unauffälligkeit des alltäglich Zuhandenen und Gebrauchten. Diese Unauffälligkeit eines ständig im Gebrauch begegnenden Dinges, des Taschentuches, gibt dem Knopf die Eignung, als Zeichen zu dienen. Dieses Zeichen ist dabei ein pures Merkzeichen, kein Vorzeichen, z. B. wie der Südwind; das Zeigen dieses Merkzeichens wird mit jeder neuen Stiftung, die hier in gewissem Sinne Herstellung ist, neu bestimmt. Der Weite des Umkreises des von diesem Merkzeichen Zeigbaren entspricht die Enge der Verständlichkeit dieses Zeichens. Nicht nur, daß es einzig meist nur dem »Stifter« verständlich ist, wird es oft für diesen hinsichtlich seines Zeigens und seines zu Zeigenden unzugänglich, es verliert damit nicht seinen Zeichencharakter, im Gegenteil es begegnet in einem beunruhigenden Sinn gerade als Zeichen, aber als ein unverständenes Zeichen für etwas.

Die Zeichenrelation ist nicht etwa die spezifische Verweisung, die die Dienlichkeit eines Zeichens ausmachte, sondern die Dienlichkeit selbst ist bestimmt durch das Zeigen. Zeichen

und Zeigen haben aufgrund des formalen Charakters von Relation überhaupt innerhalb der theoretischen Besinnung über das Seiende, aber auch charakteristischerweise in der primitiven und elementaren Lebensauslegung eine besondere Bedeutung, wenn man auch vorsichtig sein muß in der Interpretation gerade dieses primitiven Denkens auf Zeichen.

Das Charakteristische gerade am primitiven Verhältnis zum Zeichen, bei allem Fetisch, Zauber und dergleichen, liegt darin, daß für den primitiven Menschen das Zeichen mit dem Gezeigten zusammenfällt; das Zeichen selbst kann das Gezeigte vertreten, nicht nur in dem Sinne eines Ersetzens, sondern so, daß immer das Zeichenzeug selbst das Gezeigte ist. Dieses merkwürdige Zusammenfallen des Seins des Zeichens und des Gezeigten liegt nicht etwa darin, wie man interpretiert hat, daß das Zeichending schon eine gewisse ›Objektivierung‹ erfahren hat, d. h. als Ding genommen wird und deshalb mit dem gezeichneten Ding in dieselbe Seinsregion versetzt ist, sondern dieses ›Zusammenfallen‹ ist im Grunde kein Zusammenfallen zuvor Isolierter, sondern ist ein Noch-nicht-freiwerden des Zeichendinges vom Bezeichneten; und zwar gründet dieses Noch-nicht-freiwerden des Zeichendinges vom Bezeichneten darin, daß eben ein solcher Umgang und ein solches elementares Leben mit dem Zeichen und in dem Zeichen noch gänzlich im Gezeigten aufgeht, so daß das Zeichenzeug selbst gewissermaßen sich nicht abzulösen vermag. Das Zusammenfallen hängt nicht etwa an einer ersten Stufe von Objektivierung von Zeichending und Gezeigten, sondern gerade darin, daß noch nicht objektiviert ist, daß das Besorgen noch ganz im Zeigzeug lebt und das Gezeigte ins Zeichen hineinreißt, weil es das Nächste, Gegenwart, ist. Das besagt aber phänomenal, daß überhaupt Zeichenzeug nicht entdeckt ist, ja daß das Umweltding zuhanden überhaupt noch nicht einmal Zeugcharakter hat.

Damit nun das Zeichen seine Funktion möglichst rein erfüllen kann, d. h. es den Charakter des Zuhandenen und das

Moment der Auffälligkeit bekommt, wird das Zeichen aus immer schon Vorhandenem hergestellt. Diese ›Materialisierung‹ des Zeichens, wenn man so sagen darf, hat aber nichts mit irgendeinem Materialismus oder mit materialistischer Auffassung zu tun, als würde das Zeigen und der Sinn von Zeichen an die ›Materie‹ geknüpft, vielmehr hat hier die ›Materie‹ gerade nicht materielle Funktion, sondern spezifisch ›geistige‹, nämlich die allgemein ständige Zugänglichkeit zu gewährleisten. Aus ausgedehntem Zeichengebrauch im primitiven Denken darf man daher noch nicht darauf schließen, dieses Denken hätte gewissermaßen das ›Geistige‹, das ›Sinnmäßige‹ noch nicht eigentlich erfaßt, im Gegenteil, sofern Zeichen und Gezeigtes da sind, ist das der elementarste Beweis. Nur darf man sich in der philosophischen Interpretation gewissermaßen nicht an die Dinge selbst halten, immer in der alten Tradition, daß eigentlich zunächst die Natur oder das Holz oder der Stein oder dergleichen ist. Das gibt es nicht, daß Holz und Stein zunächst da wären und dann mit einem Zeichencharakter versehen würden.

So ist alles Zeichennehmen, Zeichengebrauch, Zeichenstiftung nur eine bestimmte Ausformung des spezifischen Besorgens der Umwelt, sofern sie verfügbar sein soll. Auf die genauere Klassifikation der Zeichenphänomene als Vorzeichen, Rückzeichen, Anzeichen, Merk- und Kennzeichen kann ich hier nicht eingehen, nur so viel sei gesagt, daß sie Unterschiede der Art der Stiftung festhalten und zugleich der für das Zeichensein konstitutive Charakter einer vorzüglichen Präsenz einsichtig wird.

δ) Verstehendes besorgendes In-der-Welt-sein erschließt
die Welt als Bedeutsamkeit

Es wurde gesagt: Weil Welt anwesend ist, d. h. weil sie *erschlossen* ist und in irgendeinem Sinne für das Dasein begegnet, das in ihr ist, deshalb gibt es überhaupt so etwas wie Zeichendinge, sind sie zuhanden. Zum Sein des Daseins,

sofern es In-der-Welt-sein ist, gehört es, sich seine Welt begegnen zu lassen. Die Seinsart dieses Begegnenlassens der Welt im primären Modus des Besorgens ist selbst *verstehend*. Das Korrelat dieses Verstehens, das alles Besorgen führt, ist das, wobei die Sorge sich aufhält, und was im Verständnis immer, wenn auch in einer noch so unbestimmten Vertrautheit, sich zeigt. Dieses primäre Sichauskennen gehört wesenhaft zum In-Sein, nicht wie eine Dreingabe, sondern es gehört zu seinem Seinssinne. Darin liegt aber: Verstehen bedeutet primär gar keine Weise des Erkennens und Wissens, es sei denn, daß man Erkennen selbst als Seinsverfassung des In-der-Welt-seins gesehen hat. Aber auch dann muß gesagt werden, daß der Sinn des Verstehens nicht in einem Kennntnis-haben von etwas aufgeht, sondern ein *Sein zu etwas* und zwar das Sein des Daseins besagt. Das In-Sein als Sichverstehen im Verstehen seiner Welt erschließt das Verständnis seiner Welt, oder anders formuliert: Nur weil Verstehen das primäre Seinsverhältnis des Daseins zur Welt und zu sich selbst ist, kann es so etwas wie ein eigenständiges Verstehen und eine eigenständige Verständnisausbildung und Verständnisaneignung wie in historischer Erkenntnis und Exegese geben. In der Korrelation auf die Grundverfassung des Daseins als des verstehenden besorgenden In-der-Welt-seins werden wir nun die bisher gegebene Charakteristik der Struktur der Welt zu interpretieren haben.

Weltlichkeit ist die spezifische Anwesenheit und das Begegnen für ein verstehendes Besorgen. Das verstehende Aufgehen in der Welt *entdeckt* die Welt, die Verweisungszusammenhänge in dem, was sie einzig sind, in ihrem *Bedeutend*. Einem verstehenden Besorgen begegnet so das Verstandene — die *Bedeutung*.

Die Verweisungen und Verweisungszusammenhänge sind primär Bedeutung. Die Bedeutungen sind — nach Früherem — die Seinnsstruktur der Welt. Das Verweisungsganze der Welt ist ein Ganzes von Bedeutungszusammenhängen, Be-

deutsamkeit. Wenn wir die Bedeutsamkeit als die spezifische Struktur des Ganzen der Verständlichkeit bestimmen, so darf das nicht damit zusammengebracht werden, daß man sagt: Hier ist die Welt und die Weltlichkeit doch nur wieder als Gegenständlichkeit gefaßt, nicht das Sein der Welt selbst, sondern so wie sie gegenständlich ist, zwar jetzt nicht gegenständlich für ein betrachtendes Forschen und Hinsehen, sondern gegenständlich für das besorgende Verstehen; auch hier meint Bedeutsamkeit nur wiederum die Weise des Erfastseins. Wir werden auf diesen möglichen Einwand später zurückkommen.

Bedeutsamkeit ist zunächst Modus der Anwesenheit, auf die alles Seiende der Welt hin entdeckt ist. Das Besorgen als ständig orientiertes, als durch Einsicht und Verständnis bestimmtes, lebt schon in primären Bedeutungszusammenhängen, deren Erschließung es in der auslegenden Umsicht besorgt. Sofern nun das Dasein weiterhin wesensmäßig dadurch bestimmt ist, daß es *spricht*, daß es *sich ausspricht*, daß es *Redendes* ist, daß es *sehen lassend, entdeckend Erschließendes als Sprechendes* ist, wird daraus verständlich, daß es so etwas wie Worte gibt, die Bedeutungen haben. Es ist nicht so, daß zunächst Wortlaute da wären, und daß nun mit der Zeit diese Wortlaute mit Bedeutungen versehen würden, sondern umgekehrt, das Primäre ist das Sein in der Welt, d. h. das besorgende Verstehen und Sein im Bedeutungszusammenhang, welchen Bedeutungen nun erst vom Dasein selbst her Verlautbarung, Laute und lautliche Mitteilung zuwächst. Nicht Laute bekommen Bedeutung, sondern umgekehrt, die Bedeutungen werden in Lauten ausgedrückt.

Charakteristischerweise unterscheidet man, vor allem in den verschiedenen Theorien über den ›Ursprung der Sprache‹, einmal die Meinung, daß die Sprache aus den bloßen Affektlauten entstanden sei, daß die Affektlaute der Furcht, der Angst, der Überraschung, die primären Äußerungsarten der Ursprung der Sprache seien. Die andere extreme Theorie ist,

der Ursprung der Sprache liege in den Nachahmungslauten, d. h. in dem lautlichen Abmalen dessen, was in der Welt vorfindlich ist, im Sprechen. Zunächst ist es an sich widersinnig, von den Lauten her den Ursprung der Sprache verständlich zu machen, aber auch der Versuch, eine von diesen Lautgruppen als die ursprüngliche anzusehen; sofern jedes Reden und Sprechen *Sichaussprechen über etwas* ist, liegt eben schon in der Einheit jedes Redens Affektlaut und Nachahmungslaut, d. h. beide, Affektlaut und Nachahmungslaut werden nur so verständlich, daß in ihnen das spezifische Dasein, das durch die Leiblichkeit mitbestimmt ist, sich lautlich verständlich macht. Hier kommt es nur darauf an, den Stufenzusammenhang zwischen Wortlaut und Bedeutung zu sehen, daß die Bedeutungen aus der Bedeutsamkeit, und das heißt wiederum nur aus dem In-der-Welt-sein her zu verstehen sind.

Hat man das eigentlich gesehen, dann hat man methodisch eine Einsicht von großer Tragweite für die Bedeutungstheorie überhaupt gewonnen, d. h. man ist in der Lage, die verkehrten und üblichen Ansätze in der Analyse von Bedeutungen, wie sie zum Teil auch noch in der Phänomenologie üblich sind, abzustellen, so daß man nicht mehr die Frage im Ausgang von einem Wortlaut stellt: Wie kann ein Wort Bedeutung haben, und wie kann ein Wort etwas bedeuten? Diese Frage ist konstruktiv, aus dem phänomenalen Bestand des Sprechens und der Sprache gänzlich entwurzelt. Andererseits ist deutlich, daß die Bedeutungen der Sprache und überhaupt die Bedeutungszusammenhänge, Strukturen, Begrifflichkeit, der ganze Problemzusammenhang dessen, was eine eigentliche *Logik* zu bearbeiten hätte, nur aus fundamentaler wirklicher Analyse des Daseins selbst, das Bedeutungen primär hat, verstanden werden kann.

Es müßte, um die Bedeutsamkeit überhaupt vorläufig verständlich zu machen, auf ein ursprünglicheres Phänomen des In-der-Welt-seins zurückgegriffen werden, das wir als Verstehen und verstehendes Besorgen bezeichnen. Nun weil das

In-der-Welt-sein als verstehendes und besorgendes Aufgehen die Welt appräsentiert, ist es möglich, daß dieses In-der-Welt-sein diese Appräsentation der Welt auch ausdrücklich besorgen kann und besorgt aus eigens dazu hergestellten Umweltdingen, nämlich den Zeichen. Zeichendinge haben ihren sinnmäßigen Ursprung im Dasein selbst; sie sind nichts Zufälliges. Zeichensein gründet in der Umweltlichkeit. Deshalb kann ein Umweltding, das zunächst ganz und gar nicht Zeichen ist, aber ein Umweltding ist, *als* Umweltding jederzeit Zeichen werden (z. B. ein Hammer oder ein Steinbeil). Sie können Zeichen in dem Sinn werden, daß ein Steinbeil z. B. in seinem Vorhandensein eine Umwelt als *gewesene* anzeigt, ein Zeichen als Rückzeichen ist.

In einem solchen Zeichensein, das in der Umweltlichkeit fundiert ist, gründet die mögliche Funktion des Umweltdinges als Quelle für historisches Entdecken und Bestimmen. Solche eigentümlichen Dinge wie eine historische Quelle sind in ihrer spezifischen Seinsstruktur nicht selbstverständlich und einfach zu sehen. Das Steinbeil ist in diesem Fall noch als Vorhandenes entdeckt, während es zuvor, vor seiner Entdeckung, für einen Bauern vielleicht nur als vorkommender Stein zugänglich war, der seinem Wagen und Fuß im Wege liegt, woran der Pflug schartig wird. Der Stein bleibt ihm unzugänglich, nicht weil etwa das Ding nicht leibhaft da wäre, nicht weil er die Quelle gewissermaßen als vorhandenes Ding nicht hätte, sondern gerade deshalb, weil er nur noch dieses Ding in seiner Vorhandenheit appräsentiert, wie es für ihn durch sein spezifisches Besorgen erschlossen ist. Aufgrund seines In-der-Welt-seins als pflügender Bauer vermag er den Stein in dem, was er eigentlich war und noch ist, nicht zu entdecken. Er ist für ihn ein bloßes Ding, nicht ein Ding im theoretischen Sinne, sondern auch wieder in seiner Umwelt bezeugend als hinderlich, undienlich. Er ist ihm nicht nur unzugänglich, sondern der Zugang wird von ihm eigens verlegt, vielleicht sogar endgültig verschüttet, dadurch daß er ihn positiv nimmt

als das, was er für ihn ist, als Hindernis und ihn an den nächsten Felsen zersplittern läßt.

In derselben Weise kann z. B. eine beschriebene Pergamentrolle nur noch vorhanden sein als ein Ding, das man irgendwo verwahrt. Aber ihr Zeichen und Quellencharakter ist ein noch viel verwickelterer. Ich kann hier in diesem Zusammenhang diese Probleme, die in eine Hermeneutik der historischen Disziplinen gehören, nur kurz andeuten. Zunächst ist die Rolle selbst, wie das Beil, ein Überrest aus einer früheren Zeit, aus der Zeit, in der sie beschrieben wurde. Aber zugleich mit dem Geschriebenen auf ihr kann sie in eine noch frühere Zeit zurückweisen. Diese Verweisung nun ist eine ganz eigenartige: Sie ist mitteilend. Sofern die Mitteilung hier in einer niedergelegten Rede, im Geschriebenen, fundiert ist, hat sie selbst eine eigene Art der Verständlichkeit, bzw. sie setzt für den Zugang ein eigenes Verstehen voraus. Die niedergelegte Rede selbst kann nun wiederum Erzählung sein und Bericht aus Mitteilung über das, was erzählt wird, oder aber das Mitgeteilte kann aus ursprünglicher Zeugenschaft gegeben sein. Gemäß den Verschiedenheiten des Zeugenseins modifiziert sich der Zeugnischarakter der Mitteilung selbst; das Zeugesein bei modifiziert sich je nach dem, das ist, wobei Zeuge gewesen zu sein, wovon zu zeugen die Quelle beansprucht. Die Zugänglichkeit bzw. Unzugänglichkeit zu einer solchen Quelle entscheidet sich grundsätzlich in derselben Dimension wie die Zugänglichkeit zum Steinbeil als einem Umwelt Ding einer gewordenen Welt, nämlich daraus, wie weit das Verstehen Verstehen ist, d. h. wie weit es das Seinsverhältnis zu dem als Quelle Begegnenden und in der Quelle Bezeugten ist. Die Seinsmöglichkeit der Quelle gründet nicht primär darin, daß es Pergament gibt, und daß man schreiben kann, sondern darin, daß so etwas *war* wie das Mitgeteilte und Bezeugte. Entscheidend dafür, daß überhaupt dieses Ding als Quelle genommen wird, ist das verstehende Seinsverhältnis zu dem bezeugten Gewesenen. Alles, was

mit der Quelle dann in irgendeiner Auslegung oder sonst wissenschaftlichen Beschäftigung geschieht, regelt sich aus diesem primären Verstehen. Dieses primäre Verstehen entscheidet, wie und ob die Mannigfaltigkeit z. B. des in der Quelle Bezeugten quantitativ formal abgeschätzt werden darf, ob es einen Sinn hat, dem in der Quelle Bezeugten gegenüber zu sagen: Es gibt darin viel Unwichtiges und nur ganz wenig Wichtiges, oder ob es vielleicht dem Sinn der Sache selbst, die in der Quelle bezeugt ist, entsprechend nur wenig Wichtige gibt, daß aber dieses wenige Wichtige alles Unwichtige primär und einzig auch in einer Unwichtigkeit bestimmt, so daß man eine solche Quelle nicht aufteilen darf wie ein Botaniker die weniger geeigneten und die geeigneten Pflanzen auf seinem Tisch.

Diese Bezüge, wie sie in einer Quelle investiert sind, lassen sich in ihrer Struktur streng begrifflich nur auf dem Hintergrunde des Seienden herauslösen, das versteht und im Verstehen entdeckt. Weiter kann ich diese Strukturen hier nicht verfolgen, sie sollen nur demonstrieren, daß alles Zeichensein, alles Sein von Quelle, Zeugnis und dergleichen darin gründet, daß es so etwas wie eine Welt gibt – Welt, deren Begegnis- und Seinsart die Bedeutsamkeit ist, daß der Zugang zum Gezeigten und das Mitgehen mit dem Zeigen ein Umweltverstehen, und das heißt immer zugleich ein Verstehen des In-Seins in dieser Welt ist, welches im Verstehen des Daseins selbst gründet.

Bezüglich des Phänomens der Beziehung und ihres Seinsverhältnisses zu Verweisung, Zeichen und Bedeutsamkeit ist zu sagen, daß sie jederzeit, nämlich als das formale Strukturelement Beziehung, an Verweisungen, Zeichen zugänglich ist, und zwar auf dem Wege eines Absehens, nicht nur von der Konkretion und Sachhaltigkeit dieser Phänomene, sondern auch, daß es Zeigen und Verweisen von der Beziehungsart selbst ist, um nur noch das leere Um-zu sehen zu lassen. Die Erfassung der reinen Beziehungen als solcher ist eine höchste,

aber zugleich auch leerste Weise der Vergegenständlichung von Seiendem, d. h. eine *Gegenwärtigung*, die kein primäres Mitgehen mit Verweisungen und Zeichennahme ist, sondern ein nur hinsehendes in den Blick Nehmen des Ganzen als eines solchen von Beziehungen.

Zusammenfassend ist über die Bedeutsamkeit zu sagen, daß das In-der-Welt-sein als besorgendes Verstehen Sich-deutendes im Sich-bedeuten begegnen läßt. Dieses sich deutende Bedeuten macht die Bedeutsamkeit aus und ist die Anwesenheit der Welt, sofern sie im verstehenden Besorgen entdeckt ist. *Anwesenheit von Welt ist die Weltlichkeit der Welt als Bedeutsamkeit.* Die Bedeutungszusammenhänge, als welche wir jetzt die Verweisungen fassen, sind nicht eine subjektive Ansicht von der Welt, die außerdem und zunächst noch etwas anderes wäre, eine zunächst unmittelbare etwa, und daß sie dann noch etwas für den Umgang mit ihr besagte, sondern das Besorgen selbst ist das Sein des Seienden, das nur so ist und nicht sonst welches Sein hat.

Wenn die Weltlichkeit der Welt als Verweisungsganzheit bestimmt wird, so darf das nicht mißverstanden werden, als seien die Umweltdinge, die »Substanzen«, in gesetzliche Funktionszusammenhänge aufgelöst. Vielmehr zeigt die Bestimmung des Verweizens als Bedeuten den Appräsentationssinn der Verweisungen, der nur ist, was er ist, als gründend in der Besorgtheitspräsenz der Werkwelt. Wie schon betont, wird aus dem Phänomen der Präsenz des Besorgten im eigentlichen Sinne alles weitere Verständnis sich herleiten, d. h. aus der Analyse des In-der-Welt-seins, im besonderen Sinne als Besorgen, das die Seinsart des *Gegenwärtig-werden-lassens* hat — eine merkwürdige Seinsart, die man nur versteht, wenn man sieht, daß dieses *Gegenwärtigen und Appräsentieren nichts anderes als die Zeit selbst ist.*

§ 24. Die innere Strukturierung der Frage nach der Realität der Außenwelt

Es kommt uns darauf an, die Struktur der Bedeutsamkeit, die wir als die eigentliche Verfassung der Weltlichkeit herauszustellen versuchen, im Zusammenhang der Fragestellung nach einer Interpretation des Daseins mit Rücksicht auf die Frage nach dem Sein überhaupt zu sehen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es notwendig, die Frage nach der Welt im Sinne der Bedeutsamkeit durch eine zusammenfassende Betrachtung aus einem verkehrten Horizont, d. h. aus der Orientierung an irgendeiner bestimmten Theorie der Realität der Außenwelt oder auch einer Ontologie der Wirklichkeit herauszunehmen. Die vorläufige Klärung von Bedeutsamkeit und die Vorstufe der Interpretation der Realität der Welt geht solcher Erkenntnistheorie oder Ontologie der Welt mit der Exposition der Seinsfrage überhaupt, d. h. mit der Interpretation des Daseins, voraus. Die genannten Fragezusammenhänge: Erkenntnistheorie (Subjekt-Objekt) oder Ontologie (der Natur) berühren überhaupt die Interpretation des Daseins auf sein Sein mithin nicht. Wir betrachten zu diesem Zweck und zum Abschluß dieser vorläufigen Analyse der Bedeutsamkeit ein Fünffaches: a) Das Realsein der Außenwelt ist über Beweis und Glaube daran enthoben. b) Die Realität des Realen (die Weltlichkeit der Welt) ist nicht aus ihrem Gegenstand- und Erfastsein zu bestimmen. c) Die Realität ist nicht durch den Charakter des ›An-sich‹ interpretiert; dieser Charakter ist vielmehr selbst auslegungsbedürftig. d) Die Realität ist nicht primär von der Leibhaftigkeit des Vernommenen her zu verstehen. e) Die Realität ist nicht vom Phänomen des Widerstandes als des Gegenstandes für Trieb und Streben her zu reichend geklärt.

Ich nenne die Besprechung des Phänomens des Widerstandes an letzter Stelle, weil diese Interpretation der Realität der von mir vertretenen am nächsten kommt und neuerdings

von *Scheler* ausgebildet ist. Vermutlich stammt diese Annäherung unserer Auffassung aus der gemeinsamen Quelle, aus *Ahnungen*, mehr kann man wohl nicht sagen, die *Dilthey* in dieser Richtung gehabt hat.

a) Das Realsein der Außenwelt ist jedem Beweis und Glaube daran entzogen

Die erste Frage nach der Weltlichkeit der Welt, die als Bedeutsamkeit herausgestellt wurde, ist überhaupt nicht die Frage, ob so etwas wie eine Außenwelt überhaupt real sei. Eine solche Fragestellung impliziert die Meinung, die Realität der Welt *müßte* und *könnte* bewiesen werden, oder es sei zum mindesten, wie *Dilthey* meinte¹, das Recht unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt zu rechtfertigen. Beide Meinungen sind widersinnig. Das Vorhandensein von Welt beweisen zu wollen, ist ein Mißverständnis des Fragens selbst; denn ein solches Fragen hat nur Sinn auf dem Grunde eines Seins, das die Seinsverfassung hat: In-der-Welt-sein. Es ist widersinnig, das unter einen Existenzbeweis stellen zu wollen, was alles Fragen nach einer Welt, alles Beweisen und alles Ausweisen des Vorhandenseins einer Welt seinsmäßig fundiert. Welt ist gerade ihrem eigensten Sinne nach das für alles Fragen schon Vorhandene. Die Frage erhält sich nur auf der Basis einer ständigen Verkenntung der Seinsart dessen, der diese Frage stellt, für welche Seinsart und für welches Sein dieses Fragen konstitutiv ist, daß so etwas wie die Welt immer schon entdeckt ist, als Seiendes begegnen kann, als Seiendes sich zeigen kann.

Die Frage nach der Realität der Außenwelt ist zum Teil aufgrund eines äußerlichen Verständnisses der *Kantischen Philosophie*, oder besser gesagt, von Überlegungen, die *Descartes* anstellte, bestimmt. Sie ist eine Frage, die die Erkenntnistheorie der Neuzeit ständig mehr oder minder ausdrück-

¹ W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Schr. V, 1, S. 90 ff.

lich beschäftigt hat, wobei aber immer versichert wurde, daß ja an der Realität der Außenwelt natürlich niemand zweifle. Vorausgesetzt ist jedoch dabei immer, daß diese Realität, Weltlichkeit der Welt, im Grunde doch etwas sei, was man vielleicht beweisen könnte, oder genauer, falls wir in idealem Zustande wären, wir sie am Ende bewiesen hätten. Das Realsein der Welt ist jedoch nicht nur *nicht beweisbedürftig*, es ist *auch nicht etwas, was aus Mangel strenger Beweise dann eben nur geglaubt werden muß*, demgegenüber man auf Wissen zu verzichten und sich zu einem Glauben zu bescheiden hat. Diese Rede vom *Glaube* an die Realität der »Welt« setzt eigentliches Beweisbares voraus. Diese Meinung fällt im Grunde auf die erstgenannte, die irgendeinen Beweis anstrebte, zurück. Dazu aber ist zu beachten: Der Rückgang auf einen Glauben an die Realität entspricht nicht einem phänomenalen Befund. In dieser Fragestellung bewegte sich auch die Abhandlung *Diltheys*. Diese Abhandlung ist nicht deshalb wichtig, weil sie das Problem so fundiert, gerade darin zeigt sich, daß *Dilthey* das eigentliche Problem nicht verstand, sondern sie ist mit Bezug auf ein anderes Phänomen wichtig, das des *Widerstandes*, welches er hier berührte, und welches wir später noch genauer zu besprechen haben.

Wenn man aber von aller Diskussion dieser Theorie einmal absieht, wird deutlich, daß in unserem Verhältnis zur Welt nichts existiert, was Grund für das Phänomen des Glaubens an die Welt gibt. Dieses Phänomen des Glaubens habe ich noch nicht finden können, sondern das Eigentümliche ist eben, daß die Welt *vor* allem Glauben »da« ist. Sie ist nie in einer Weise des Geglaubtseins erfahren und ebensowenig durch ein Wissen verbürgt. Zum Sein der Welt gehört es gerade, daß ihr Vorhandensein *keiner Bürgschaft gegenüber einem Subjekt bedarf*, sondern wessen es bedarf, wenn diese Frage überhaupt auftaucht, das ist, daß das Dasein sich selbst in seiner elementarsten Seinsverfassung erfährt, nämlich als In-der-Welt-sein selbst und mit dieser Erfahrung seiner selbst —

unverbildet durch irgendwelche Erkenntnistheorie — ist jeder Frage nach dem Realsein der Welt der Boden entzogen. Das Realsein der Welt widersetzt sich allen Beweisverfahren, und auch jeder vermeintliche Glaube daran ist ein theoretisch motiviertes Mißverständnis. Das ist keine bequeme Flucht gegenüber einem Problem, sondern es ist die Frage, ob dieses sogenannte Problem, vor dem man angeblich flieht, überhaupt ein Problem ist. Ich »weiß« um das Realsein der Welt, einzig sofern ich bin. Nicht »*cogito sum*« ist die Formulierung für einen primären Befund, sondern »*sum cogito*«, und dieses »*sum*« dabei nicht in dieser ontologischen Indifferenz wie bei *Descartes* und allen Nachfolgern genommen — als Vorhandensein eines Denkdinges —, sondern »*sum*« als Aussage der Grundverfassung meines Seins: ich-bin-in-einer-Welt und deshalb vermag ich sie überhaupt zu denken. Man hat aber diesen *cartesischen* Satz in der umgekehrten Weise angenommen und mit Recht, weil *Descartes* ihn selbst so verstanden wissen wollte und zwar so, daß man gerade nach dem »*sum*« überhaupt nicht fragt, sondern das Bewußtsein als das Innere absolut qua absolutem Ausgang für gegeben glaubt, wodurch dann alle Rätsel des »Innen« und »Außen« entstehen.

Realität der Welt ist nicht in diesem Sinne Problem, ob sie wirklich vorhanden sei oder nicht, wohl aber besteht die Frage nach der Realität der Welt als Frage, wie Weltlichkeit zu verstehen sei. Auch wenn man sagt, die erste Frage nach dem Vorhandensein der Welt sei natürlich und selbstverständlich sinnwidrig, wie man öfters hört, so reicht das phänomenologisch nicht zu, sondern man muß deren Widersinn an dem Phänomen gleichsam anrennen lassen aus der positiven Sicht auf das Phänomen des In-Seins und der Welt. Das heißt, man muß die Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein sehen, um die Aussage machen zu können: Es verstößt gegen den Sinn, d. h. gegen die Grundverfassung dessen, wovon die Rede ist. Aus der positiven Sicht des Phänomens des In-Seins muß die »Selbstverständlichkeit« des Vorhandenseins von Welt

in einem Dasein durchsichtig werden — *die ontische existenzielle Selbstverständlichkeit ist mit dem Sein des Daseins gegeben, ontologisch aber ist sie rätselhaft.*

b) Die Realität des Realen (Weltlichkeit der Welt) ist nicht aus ihrem Gegenstand- und Erfafstsein zu bestimmen

Die zweite Frage nach der Realität des Realen, nach dem Sein der Weltlichkeit der Welt, kann nicht eine Nachforschung darüber bedeuten, wie es die Welt nun eigentlich anstellt, damit sie ist. Zunächst ist in einer solchen Frage, soll sie wissenschaftlich brauchbar sein, vorausgesetzt, daß man versteht, was ›Sein‹ besagt, wenn man erklären will, wie das Seiende es macht, daß es ist. Aber dieses vorher zu gewinnende Verständnis von ›Sein‹ läßt es schon gar nicht mehr dahin kommen, so zu fragen; denn in dieser Frage wird *das Sein als das Seiende seiner selbst genommen; das Sein wird aus dem Seienden zu erklären versucht.* Wenn deutlich wird, welcher Widersinn darin liegt, dem Sein gleichsam einen Trick zuzumuten, mit Hilfe dessen es ist, und wenn man sonach eine so verstandene Frage nach dem Sein an das Seiende zurückverweist, so liegt darin keineswegs die Meinung, man könne über das ›An-sich-Sein‹ nichts ausmachen, sondern nur immer über das Seiende, sofern es *Erfafstes*, in einem Bewußtsein Gegenständliches sei. Man käme so zu dem bekannten Satz, daß Seiendes immer nur *für* ein Bewußtsein ist. Dieser Satz ist bekannt unter dem Titel des ›*Satzes von der Immanenz*‹, ein Satz, der alle Erkenntnistheorien im Dafür oder Dawider beschäftigt. Man entwickelt geradezu das Erkenntnisproblem an diesem Satze, ohne zu fragen, was denn mit ›Immanenz‹ gemeint sein könnte, welcher Befund aus den Phänomenen selbst in ihm, wenn er überhaupt etwas besagt, aufgenommen ist, was der Satz: »Seiendes sei immer nur für ein Bewußtsein« im Grunde meint.

Was der Satz im Grunde meint, was in ihm gesehen wird, ist nicht, daß Seiendes vom Bewußtsein in seinem Sein abhängig sei, und daß das Transzendente eigentlich zugleich ein Immanentes sei, sondern der phänomenale Befund ist: *Welt begegnet*. Damit ist vom Phänomen selbst die Anweisung gegeben, die Begegnisstruktur, das Begegnen zu interpretieren, und je vorurteilsloser das in Angriff genommen wird, desto eigentlicher wird das begegnende Seiende in seinem Sein bestimmbar.

Das Sein des Seienden besteht nicht im Begegnen, sondern Begegnis von Seiendem ist der phänomenale Boden und der einzige, an dem das Sein des Seienden faßbar wird. *Nur die Interpretation von Begegnis des Seienden kann, wenn überhaupt, des Seins des Seienden habhaft werden*. Weil vom Seienden als Seiendem gesagt werden muß, daß es »an sich« und unabhängig von einem Erfassen seiner selbst ist, gerade deshalb ist das Sein des Seienden nur im Begegnis vorfindlich und nur aus der phänomenalen Aufweisung und Interpretation der Begegnisstruktur zu erklären, verständlich zu machen. *Erklären* ist in diesem Falle unangemessen, sofern das Erklären eine abgeleitete, abgefallene Weise der Auslegung und Entdeckung des Seienden ist. Alle Erklärung, wenn wir von Naturerklärung sprechen, ist dadurch ausgezeichnet, daß sie sich im *Unverständlichen* aufhält. Man kann geradezu sagen: *Erklären ist das Auslegen des Unverständlichen*, nicht so, daß durch dieses Auslegen das Unverständliche verstanden würde, sondern es bleibt grundsätzlich unverständlich. *Natur ist das prinzipiell Erklärbare und zu Erklärende* deshalb, weil sie prinzipiell unverständlich ist; sie ist *das Unverständliche schlechthin*, und sie ist das Unverständliche, weil sie die *entweltlichte Welt* ist, sofern wir Natur in diesem extremen Sinne des Seienden nehmen, wie es in der Physik entdeckt ist. Das hängt damit zusammen, daß in dieser Erklärungs- und Entdeckungsart der Welt als Natur diese lediglich auf die Präsenz des Seienden in ihr noch erforscht und befragt wird. Das

Seiende wird nur zugelassen, insofern es durch Bewegungsgesetze bestimmt ist, die invariant, unverändert immer dieselben gegenüber jeder möglichen Betrachtungsart und Hinsicht bleiben, unter die die Betrachtung von Natur gestellt wird. Dabei ist zu beachten, daß zwar alle Sätze und alle Beweise, die in der Physik oder Mathematik gegeben werden, als Sätze, als Rede über etwas verständlich sind, aber das, worüber sie sprechen, ist selbst das Unverständliche. Das Unverständliche besagt zugleich: Es ist das Seiende, das ganz und gar nicht den Charakter von Dasein hat, während Dasein das Seiende ist, das prinzipiell verständlich ist; sofern zu seinem Sein als In-der-Welt-sein das Verstehen selbst gehört, ist Welt dem Dasein verständlich, insofern als sie im Charakter der Bedeutsamkeit ihm begegnet.

c) Die Realität ist nicht interpretiert durch das ›An-sich‹; dieser Charakter ist vielmehr selbst auslegungsbedürftig

Wenn wir die Bestimmung des ›An-sich‹ als Charakter der Weltlichkeit ins Auge fassen, so kann hier ganz kurz an das früher Gesagte erinnert werden, daß das ›An-sich‹ kein ursprünglicher Charakter ist; er hat selbst noch eine phänomenale Genesis, er bedarf noch der Auslegung, wird jedoch überhaupt für auslegungsunbedürftig gehalten. Warum man nun gerade gern mit dem ›An-sich‹ die Realität der Welt charakterisiert, und warum man sich bei dieser bloßen Festsetzung dieses Charakters beruhigt, ohne ihn selbst aufzuklären, das hängt damit zusammen, daß man dieses ›An-sich‹ der Welt gleichsam *reaktiv* ins Feld führt, *gegen* eine Interpretation des Seins der Welt als Erfaßtsein, gegen die Bestimmung der Wirklichkeit des Wirklichen als Objektivität einer wissenschaftlichen objektiven Erkenntnis. Es bleibt so bei der Gegenbehauptung: Das Seiende sei ›an sich‹. Man beruft sich darauf, daß alles ›natürliche‹ Erkennen und das der Wissenschaft darauf ziele, ein an sich Seiendes in seinem Sein zu be-

stimmen, aber man läßt es bei dem, worauf man sich hier beruft, wiederum bewenden, ohne zu fragen, was das nun eigentlich besagt.

Wenn das Sein der Welt nur als Erfastsein bestimmbar wäre, dann bestünde die einzige Aussicht, das ›An-sich‹ doch noch aufzuklären, in einem mehr und mehr Absehen vom Subjekt, wie aber sollte das möglich sein, ohne die Grundverfassung des In-Seins? Weil aber das Sein der Welt im Begegnis faßbar wird, eröffnet sich das Verständnis des an sich Seienden als solches gerade *nur in einer radikalen Interpretation des Daseins*. Je ursprünglicher und eigentlicher dieses Seiende in seinem Sein daher expliziert ist, desto radikaler ist Erkennen und Seiendes als mögliches Erkennbares explizierbar. Weil Objekte vom Subjekt unabhängig sind, kann ihr Sein nur in der recht verstandenen Subjektivität expliziert werden, nicht aber kann es im Subjektsein bestehen.

d) Die Realität ist nicht primär von der Leibhaftigkeit
des Vernommenen her zu verstehen

Realität ist aber ebensowenig primär aus der *Leibhaftigkeit* her zu verstehen. Zwar muß gesagt werden, daß Leibhaftigkeit ein echter phänomenaler Charakter ist, sofern ich mich nämlich in der bestimmten Zugangsart zum Seienden als bloß hinsehendes Wahrnehmen aufhalte, aber gerade in dieser Zugangsart zur Weltlichkeit und gar noch, wenn ich die Wahrnehmung als eine schlichte Dingwahrnehmung fasse, wird die Welt nicht mehr in ihrer vollen Weltlichkeit, in ihrer vollen Bedeutsamkeit zugänglich, wie sie dem Besorgen begegnet. Im puren Dingwahrnehmen zeigt sich vielmehr die Welt in einer *defizienten Bedeutsamkeit*. Ich gebrauche den Ausdruck ›defizient‹, *deficiens*, in Anlehnung an den alten Terminus. Die Bedeutsamkeit, wie sie in der Wahrnehmung begegnet, ist defizient, es fehlt ihr etwas, was sie eigentlich als Welt hat und haben müßte; es wird der Ursprünglichkeit der Welt im bloßen

Nur-noch-hinsehen auf sie als Dingmannigfaltigkeit Abbruch getan.

Die traditionellen Kategorien der Dinglichkeit, die man zugleich aus bestimmten Gründen als *die* Seinskategorien bestimmt: Dinglichkeit, Substanz, Akzidenz, Eigenschaft, Kausalität haben ihre phänomenale Genesis in dieser defizienten Bedeutsamkeit. Diese Kategorien sind schon aus einer Zugangsart (Vorhabe von Anwesenheit und deren fundamentalen Bestimmtheiten) geschöpft, die sich im Prozeß einer charakteristischen *Entweltlichung* befindet. Warum nun gerade diese Kategorien die erstentdeckten sind, diese Frage ist gleichbedeutend mit der Frage, die wir schon früher gestellt haben und deren Beantwortung noch aussteht: Warum *überspringt* das natürliche Dasein in der Aufklärung der Welt, in der es ist, gerade die Umwelt? Warum setzt es bei der kategorialen Charakteristik des Seins der Welt immer schon solche ausgeformten Kategorien wie Dinglichkeit als *die* Grundbestimmungen an?

Die aristotelischen Kategorien: οὐσία, ποιόν, ποσόν, ποῦ ποτέ, πρὸς τί (ὑποκείμενον — συμβεβηκότα — das, was je schon mit Vorhandenheit zusammensein muß — die apriorischen Möglichkeiten des etwas als etwas), traditionell: Substanz, Qualität, Quantität, Ort, Zeit, Beziehung, sind alle schon in dieser eigentümlichen Dimension eines *bloßen Dingerfassens* und einer bestimmten Art der Rede darüber, nämlich der *theoretischen Aussage*, geschöpft. Diese Kategorien selbst aber wurden schon für *Aristoteles* die Seinskategorien schlechthin; sie waren zugleich der Boden für die Bestimmung der Gegenstandskategorien überhaupt, d. h. der Bestimmungen, die jedem Etwas, sofern es überhaupt etwas ist, mag es nun in der Welt sein oder gedacht sein, zukommen. Leibhaftigkeit ist also auch kein primärer Charakter der Umwelt.

- e) Die Realität ist nicht vom Phänomen des Widerstandes als des Gegenstandes für Trieb und Streben her zureichend geklärt.

Aber auch von dem Phänomen des Widerstandes her ist Realität nicht zureichend geklärt. Dieses Phänomen hatten offensichtlich schon die Griechen im Auge, wenn sie die σώματα, die Körperdinge, im Hinblick auf Druck und Stoß als die eigentlichen οἰσῖαι ansetzten.² In neuester Zeit hat vor allem *Dilthey* im Zusammenhang der oben genannten Fragestellung auf das Phänomen des Widerstandes hingewiesen, und zwar *Widerstand als Korrelat von Impuls*. Jedem Impuls, der vom Subjekt ausgeht und im Subjekt lebendig ist, ist ein Widerstand korrelativ. *Dilthey* ist freilich nicht zu einer genaueren Fassung des Phänomens gekommen, wohl aber, und das ist das Wichtigste, sah er schon früh, daß nicht nur im Erkennen und Wissen die Realität erfahren sei, sondern im ganzen »lebendigen Subjekt«, wie er sagt, diesem »denkenden, wollenden, fühlenden Wesen«. Er will auf die Ganzheit des Subjekts, das die Welt erfährt, hinaus und nicht auf ein blutleeres Denkding, das bloß die Welt meint und theoretisch denkt. Aber er versucht das Ganze im Rahmen einer traditionellen anthropologischen Psychologie, wie aus der Formulierung: dieses »denkende, wollende, fühlende Wesen« zu ersehen ist. Er sieht gerade nicht, daß die Mitaufnahme dieser alten Psychologie ihn vom eigentlichen Phänomen wegdrängen muß; sie wird durch seine neue analytische Psychologie nicht überwunden, sondern nur neu bejaht und verhindert so eine wirkliche Erfassung des Geahnten.

In jüngster Zeit vertritt *Scheler* eine ähnliche Theorie vom Sein des Realen, freilich auf der Basis einer wesentlich geklärteren Theorie der Struktur des Seelischen, nämlich der phänomenologischen Aktanalyse. Er bezeichnet selbst seine Theorie vom Dasein der Welt (er verwendet »Dasein« im Sinne des

² Vgl. Plato, Sophistes 246 a, und Aristoteles, Metaphysik A 1–6.

Vorhandenseins) als eine »voluntative Daseinstheorie«, worin ausgedrückt ist, daß Vorhandensein der Welt primär korrelativ auf Willen ist, also *Impuls*, Streben.

Scheler bemerkt: »... daß Wissen selbst aber ein *Seins-Verhältnis* ist; daß das So sein eines Seienden in mente und extramentem zugleich sein kann, das Dasein aber stets extramentem ist; daß ferner das Haben von Dasein als Daseiendem überhaupt *nicht* auf intellektualen Funktionen (sei es der Anschauung oder des Denkens) beruht, sondern allein auf dem Akte des Strebens und den dynamischen Faktoren der Aufmerksamkeit allein ursprünglich erlebten *Widerstand* des Seienden, trage ich seit 7 Jahren als das *erste* Fundament meiner Erkenntnistheorie vor.«³ Das Sein der Gegenstände ist nur in der Trieb- und Willensbezogenheit, nicht in irgendwelchem Wissen unmittelbar gegeben.⁴

Scheler hat hier ein besonderes Bedürfnis, die Zeit zu markieren, seit wann er diese Theorie vorträgt. Ich möchte demgegenüber betonen, daß ich diese Theorie auch schon seit sieben Jahren vortrage, aber, wie ich schon sagte, diese Übereinstimmung kommt offenbar aus der gemeinsamen Wurzel des Anstoßes von *Dilthey* und der phänomenologischen Fragestellung selbst. Ich möchte ausdrücklich betonen, daß die *Scheler'sche* Theorie, vor allem sofern die spezifische Funktion der Leiblichkeit im Aufbau der Realität der Welt mit berücksichtigt wird, wesentliche Phänomene zur Entdeckung bringen wird, weil er gerade diese Phänomene des Biologischen in einem wesentlichen Sinne durchgearbeitet hat und in der Erforschung dieser Phänomene und ihrer Struktur heute vielleicht am weitesten von allen ist. Deshalb darf seine Anthropologie als ein wesentlicher Fortschritt in der Erforschung dieser Phänomene erwartet werden.

³ M. Scheler, Die Formen des Wissens und der Bildung. Vortrag 1925, Anm. 24 und 25, S. 47 [Zitiert nach: M. Scheler, Späte Schriften, Hg. v. M. S. Frings. Bern und München 1976. S. 112, Anm. (1 und) 2.]

⁴ vgl. a.a.O.

Trotzdem ist zu sagen, daß das Widerstandsphänomen nicht das ursprüngliche Phänomen ist, sondern daß Widerstand seinerseits wieder nur aus der Bedeutsamkeit verstanden werden kann, und daß die eigentliche Korrelation von Welt und Dasein (wenn man hier von Korrelation überhaupt sprechen kann, was nicht meine Meinung ist) nicht die von Impuls und Widerstand oder, wie bei *Scheler*, Wille und Widerstand ist, sondern *Sorge und Bedeutsamkeit*. Diese Korrelation ist die Grundstruktur des Lebens, die ich auch als die *Faktizität* bezeichne. Etwas kann nämlich in seiner Widerständigkeit nur als Widerstand begegnen, als etwas, wobei ich nicht durchkomme, wenn ich in einem Durchkommen-wollen, d. h. in einem Aussein auf etwas lebe, d. h. wenn schon primär etwas für das Sorgen und Besorgen präsent ist, aus welcher Präsenz es überhaupt erst eine Präsenz des Widerständlichen geben kann. Kein noch so großer Widerstand vermag Gegenständliches zu geben. Wenn Widerstand das eigentliche Sein von Seiendem wäre, dann müßte im Seinsverhältnis von zwei Seienden, zwischen denen der größte Widerstand bestünde, also bei hohem Gegendruck eines Seienden gegen ein anderes, so etwas wie eine Welt präsent werden; das ist aber bei einem Widerstandsverhältnis von zwei Seienden nicht ohne weiteres gegeben, d. h. Druck und Gegendruck, Stoß und Gegenstoß von materiellen Dingen läßt nie so etwas wie Welt im Sinne von Weltlichkeit entstehen, vielmehr ist *Widerstand ein phänomenaler Charakter, der Welt schon voraussetzt*.

Ferner ist dieses Phänomen des Widerstandes deshalb unzureichend, weil es im Grunde — genauso wie bei *Dilthey* — nur auf die Korrelation von Akten orientiert ist. So ist *Scheler* genötigt, als Grund dieses alten Ansatzes eines Subjektes, das Akte hat, auch die Scheidung von in mente und extra mentem wieder heranzuziehen. Innerhalb der Phänomenologie von anderer Seite wird aber ganz unabhängig darauf gedrungen, daß vom bloßen Wissen um etwas her die Realität nie verstanden werden könne, daß vor allem eine Erkenntnistheorie nicht

an den Urteilen oder dergleichen orientiert werden könne. All das ist beachtlich, und *Scheler* hat gerade das letztere sehr eindringlich betont, wenn er sagt, daß heute noch dreiviertel aller Erkenntnistheorien der verkehrten Meinung seien, das Primäre, von dem aus überhaupt der Gegenstand der Erkenntnis, das Seiende an ihm selbst, erfaßt werden könne, sei das Urteil.

Widerstand ebenso wie Leibhaftigkeit gründen darin, daß Weltlichkeit schon ist. Sie sind bestimmte Phänomene eines isolierten Begegnens, isoliert nämlich auf eine bestimmte Zugangsart des bloßen Strebens. Die Fassung des Seienden der Welt als Widerstand hängt dann bei *Scheler* mit seiner biologischen Orientierung zusammen, d. h. mit der Frage, wie Welt überhaupt für primitive Lebewesen gegeben sei. Meines Erachtens ist dieser Weg, aus der Analogie her von primitiven Lebewesen bis zu einzelligen Tieren hinunter aufzuklären, ein grundsätzlich verkehrter. Nur wenn wir die Gegenständlichkeit der Welt, die uns zugänglich ist, nämlich unser Seinsverhältnis zur Welt erfaßt haben, können wir vielleicht durch bestimmte modifizierte Betrachtungsarten auch die Weltlichkeit des Tieres bestimmen, nicht umgekehrt, sofern wir in der Analyse der Umwelt der Tiere immer genötigt sind, aus der Analogie zu sprechen, und deshalb kann diese Umwelt für uns nicht die einfachste sein.

Wenn wir eingesehen haben, daß die Aufklärung der Realität des Realen darin gründet, daß das Dasein selbst in seiner Grundverfassung gesehen wird, dann haben wir auch das Grunderfordernis für alle Versuche, die zwischen *Realismus* und *Idealismus* entscheiden wollen. Es handelt sich bei der Klärung dieser Positionen nicht so sehr darum, sie ins reine zu bringen oder die eine oder andere Lösung zu finden, sondern einzusehen, daß beide nur auf Grund eines Versäumnisses bestehen können, daß sie nämlich einen Begriff von ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ voraussetzen ohne Klärung dieser Grundbegriffe aus dem Grundbestande des Daseins selbst. Aller ernsthafte Idealismus aber ist darin im Recht, sofern er sieht, daß Sein,

Realität, Wirklichkeit nur aufgeklärt werden kann, wenn das Sein, das Reale präsent ist, begegnet. Während aller Realismus recht hat, sofern er versucht, das natürliche Bewußtsein des Daseins vom Vorhandensein seiner Welt festzuhalten; er fehlt aber sofort, sofern er versucht, diese Realität mit Hilfe des Realen selbst zu erklären, d. h. glaubt, Realität mit Hilfe eines Kausalprozesses aufklären zu können. Der Realismus ist deshalb rein wissenschaftlich methodisch gesehen immer noch eine tiefere Stufe als jeder Idealismus, mag er sich bis zum Solipsismus steigern.

Damit möchte ich die Analyse der Welt hinsichtlich ihrer Struktur der Bedeutsamkeit vorläufig abschließen. Ich betone, daß uns diese Betrachtung wieder auf einer wesentlich höheren Stufe begegnen wird, dann nämlich, wenn wir das Sein des In-der-Welt-seins, die Seinsart des Begegnenlassens, die Seinsart des Verstehens selbst aufgeklärt haben, um von da aus erst durchsichtig zu machen, warum das Begegnis der Welt als *Anwesenheit* und *Gegenwart* gefaßt werden muß.

§ 25. Die Räumlichkeit der Welt

Thema unserer Betrachtung ist das Dasein in seiner Grundverfassung In-der-Welt-sein. Dieses einheitliche Phänomen wurde zunächst nach einer der drei Richtungen in den Blick genommen, hinsichtlich des Strukturmomentes der Welt, wobei wir Welt als Welt des alltäglichen Daseins verstanden haben. Diese Weltlichkeit haben wir zunächst in ihrer allgemeinen Struktur als Bedeutsamkeit herausgearbeitet.

Ausgegangen sind wir dabei nicht von der *extensio*, d. h. von der Bestimmung der Realität, die in einer extremen erkenntnistheoretischen Orientierung gewonnen werden kann. Wenn jedoch diese Möglichkeit besteht, die Welt primär von der Ausdehnung und Räumlichkeit her und im Hinblick auf eine gewisse Objektivität der Naturerkenntnis mit Recht zu

bestimmen, dann liegt darin der Hinweis darauf, daß zur Welt doch in irgendeinem Sinne *Räumlichkeit* gehört, daß *Räumlichkeit ein Konstitutivum der Welt ist*. Gesagt ist damit freilich nicht, daß das Sein der Welt aus Räumlichkeit bestimmt werden könnte, so wie es *Descartes* wollte, daß alle anderen möglichen Realitätscharaktere der Welt auf Räumlichkeit fundiert sind. Vielmehr entsteht die Frage, ob nicht umgekehrt Räumlichkeit aus der Weltlichkeit her zu explizieren sei, ob die spezifische Räumlichkeit der Umwelt wie auch gerade die Art und Struktur des Raumes selbst und seine Entdeckung, die Art seines möglichen Begegnens, der reine metrische Raum z. B., nur aus der Weltlichkeit der Welt verständlich gemacht werden kann. Und das ist in der Tat der Fall.

Raum und Räumlichkeit als eine Grundverfassung von Welt nur aus dieser selbst zu explizieren gemäß der Aufgabe der phänomenologischen Analyse, das besagt: die Räumlichkeit phänomenal an der Welt des alltäglichen Daseins aufweisen, Räumlichkeit an der Welt als Umwelt sichtbar machen. *Daß Welt Umwelt ist, liegt an der spezifischen Weltlichkeit des Raumes*. Erst wenn die Weltlichkeit des Raumes und die primäre Räumlichkeit gesehen ist, d. h. wenn der Umweltraum und sein Strukturzusammenhang mit dem Dasein verstanden ist, ist man in der Lage, einen Weg zu vermeiden, der immer und vor allem auch bei *Kant* zur Bestimmung des Geistes und des geistigen Seins eingeschlagen wird, nämlich Geist immer negativ gegen das Räumliche, negativ gegen die *res extensa* die *res cogitans* zu bestimmen, Geist immer als Nicht-Raum zu fassen. Die ursprüngliche Analyse der Weltlichkeit und ihres Raumcharakters führt demgegenüber vielmehr dazu einzusehen, daß das Dasein selbst räumlich ist, daß gar keine Veranlassung besteht, sich dagegen zu sperren und aus irgendwelchen metaphysischen Voraussetzungen heraus zu meinen, der Geist, d. h. die Person, das eigentliche Sein des Menschen sei irgendein Fluidum, das nicht im Raume ist und nichts mit dem Raum zu tun haben dürfte, weil man Raum primär im

Sinne der Körperlichkeit nimmt und sich damit in der ständigen Angst der Materialisierung des Geistes bewegt.

Die phänomenale Struktur der Weltlichkeit des Raumes bezeichnen wir als das *Umhafte* an der Welt als *Umwelt*. Wir haben deshalb früher auch die Analyse der Weltlichkeit so disponiert, daß wir erst die Weltlichkeit behandelten und an zweiter Stelle das Umhafte der Weltlichkeit als das Konstitutive der nächsten Welt.¹

Die Explikation des Umhaften läßt sich in drei Etappen gliedern: erstens die Abhebung der phänomenalen Struktur des Umhaften als solcher; zweitens das Umhafte, das Umweltliche als primärer Charakter der Welt und Räumlichkeit, d. h. als primärer Begegnischarakter der Welt und damit des Daseins selbst als *In-Sein*; drittens die spezifische Verräumlichung der Welt, d. h. die Entdeckung und Ausarbeitung des reinen Raumes als eine Entweltlichung der Welt.

Ich werde im folgenden, um vorwärts zu kommen, die beiden letztgenannten Punkte nur ganz skizzenhaft behandeln. Den Hauptwert lege ich auf die Ausarbeitung der Struktur des Umhaften. Die Struktur des Umhaften der Welt, diese spezifische Umweltlichkeit, ist durch drei Phänomene bestimmt, die selbst unter sich verklammert sind: *Entfernung*, *Gegend*, *Orientation* (Ausrichtung, Ausgerichtetheit).

- a) Die Abhebung der phänomenalen Struktur des Umhaften als solchen ist konstituiert durch:

Entfernung, Gegend, Orientation (Ausrichtung)

Die beiden erstgenannten Phänomene Entfernung und Gegend sind beide auf die Orientation zurückbezogen. Wenn Räumlichkeit primär zur Weltlichkeit gehört, dann ist es nicht verwunderlich, wenn wir jetzt phänomenal zeigen, daß wir schon bei der Analyse der Weltlichkeit des Umhaften, freilich

¹ Vgl. § 21, S. 226; § 21, a), S. 226 ff.; bes. § 21, b), S. 229 ff.

unausdrücklich, von ihren Charakteren Gebrauch gemacht haben. Unter den Charakteren der Welt bezüglich ihrer Weltlichkeit haben wir unter anderem das Zuhandensein angeführt, das wir als die Anwesenheit des zunächst Verfügbaren im Besorgen bestimmten. Diese Bestimmung des »zunächst« schließt in sich das Phänomen der *Nähe*.

Ferner machte die Analyse des Zeichens und des Zeigens deutlich, daß das Besorgen in einer eigenständigen Art, d. h. als besondere Aufgabe, sich die Entdeckung und Freigabe, die Vorgabe eines Nachgehbaren der örtlichen Konstellation der Umwelt in einem bestimmten Moment vornehmen kann. Der Pfeil am Wagen zeigt an, wohin der Wagen fährt, den Weg nach der und der Richtung. Im Phänomen des Umhaften liegen so die ausgezeichneten Charaktere von *Nähe* und *Richtung* (Weg nach ...).

In Nähe liegt Ferne oder, wie wir nachher genauer fassen werden: *Die Nähe ist nur ein Modus der Entfernung*. Mit Nähe und Ferne, die die Welt Dinge der besorgten Welt, wie sie im Besorgen begegnen, charakterisieren, ist schon das Phänomen der Entfernung gegeben. Mit »Entfernung«, um das hier gleich anzumerken, ist nicht etwa der Abstand zwischen zwei Punkten gemeint, wenn wir diese Punkte nun auch nicht als reine Punkte, sondern als Welt Dinge nehmen (die Entfernung des Stuhles vom Fenster z. B.), sondern die jeweilige Nähe, bzw. Entfernung des Stuhles bzw. Fensters zu *mir* ist gemeint. Nur aufgrund dieser primären Entfernung, daß der Stuhl, sofern er weltlich da ist, überhaupt von mir entfernt ist, überhaupt zu mir eine mögliche Nähe und Ferne hat, nur deshalb ist es möglich, daß der Stuhl vom Fenster entfernt ist, daß wir diesen Verweisungszusammenhang beider als Entfernung bezeichnen können, obwohl dieser Gebrauch von Entfernung schon ein sekundärer ist. Die Beziehung der beiden Punkte hier kann schon nicht mehr als Entfernung bezeichnet werden; denn diese beiden Punkte als geometrische sind nicht entfernt, sondern haben einen Abstand. Abstand und Entfer-

nung fallen nicht zusammen: Abstand ist vielmehr ontologisch in Entfernung fundiert und kann nur entdeckt und bestimmt werden, wenn Entfernung ist.

Der Charakter der angezeigten Konstellation, in die hinein ein bestimmtes Umwelt Ding sich bewegen kann — ein Wagen in seinem ›Weg-nehmen-zu‹ — schließt das Ursprüngliche des ›Wohin‹ in sich, ›wohin‹ nämlich: ›hin‹ zu einem Ort, genauer gesprochen: zu einem *Platz*, und darin liegt: eine bestimmte *Gegend*. Gegend ist nichts anderes als das ›Wo eines Wohin‹. Gegend ist wesentlich orientiert auf ›hin-zu‹, auf *Richtung*. Diese Phänomene — Nähe, Ferne, Richtung — geben die erste Grundstruktur des Umhaften, und in der Einheitlichkeit der Phänomene selbst genommen kann gesagt werden: *Das Umhafte an der Welt ist gegendhafte Nähe und Ferne des Wobei des Besorgens*. Das, wobei ich mich im alltäglichen Besorgen aufhalte, ist durch Nähe und Ferne und zwar gegendhafte, orientierte, ausgerichtete Nähe und Ferne bestimmt. In beiden Strukturmomenten aber, Gegend — Nähe und Ferne, liegt so etwas wie Orientiertsein auf das besorgende Dasein selbst. Nähe und Ferne sowohl wie Gegend haben diese eigentümliche Rückweisung auf den besorgenden Umgang. Erst mit dieser Rückweisung von den Umwelt Dingen her gesehen, mit dieser Orientation des Nahen und Fernen und im Charakter der Gegend Bestimmten, ist die volle Struktur des ›Um‹ des Umhaften gewonnen.

Wir verstehen schon in der natürlichen Rede unter ›um‹ das ›Um-uns-herum‹. Das ›Um-uns-herum‹ als Umwelt ist nicht eine beliebige zusammengewürfelte Mannigfaltigkeit, sondern — geordnet durch Nähe und Ferne — ist das Wirkliche artikuliert als das, womit es je ein Bewenden bei etwas hat, genauer: Die Umwelt Dinge sind alle *plaziert*. Nah und fern ist etwas, sofern es einen gegendhaften, d. h. auf das Dasein orientierten, und zwar seinen mit ihm vorhandenen Platz oder seinen im Besorgen als zuhandenen zugewiesenen Platz hat. Alles Weltliche, womit das Besorgen umgeht, hat jeweils in

einem doppelten Sinne seinen Platz, einmal je nach der Weise seines weltlichen Seins als Vorhandensein seinen mit ihm schon vorhandenen Platz. Im natürlichen Erfahren und Sehen des Himmels hat die Sonne ihre bestimmten Plätze. Zum anderen aber haben die zunächst zuhandenen Umweltdinge jeweils ihren zugewiesenen Platz. Das Besorgen hat die Möglichkeit, einem Ding seinen Platz zuzuweisen, was gar nicht selbstverständlich ist.

Was besagt nun eigentlich »Platz«? »Platz« ist das *Wo der Hingehörigkeit* des im Besorgen Zuhandenen bzw. Vorhandenen. Diese Hingehörigkeit ist eine *Gegend* und die Bestimmung dieser Hingehörigkeit als Plazierung ist aus dem Besorgen und dem, was primär in einem Besorgen anwesend ist, vorgezeichnet. Je nach dem, was ich überhaupt in meinem alltäglichen Besorgen vorhabe, und je nach dem, wie mein Dasein selbst als Sein in der Welt bestimmt ist, regelt sich die Plazierung der Umweltdinge bis in die Einrichtung eines Zimmers. Die Plazierung der Umweltdinge, die Bestimmung der Hingehörigkeit in eine Gegend, ist wiederum in der primären Präsenz des Besorgens fundiert. Von da aus bestimmt sich das »Dorthin« und das »Hierher« dessen, was im Besorgen verwendbar, zunächst zuhanden sein muß, was zunächst unverwendbar im Wege steht, aus dem Wege »geräumt« werden muß. Dieses eigentümliche »Räumen« ist ein bestimmtes Besorgen des Umhaften der Welt. Die Hingehörigkeit an ein *Wo*, an ein orientiertes *Wo*, ist mit der Bedeutsamkeit der Welt gegeben. Das Besorgen ist es, das jeweils aus dieser Präsenz des zu Besorgenden her primär die Plätze für das Weltliche entdeckt, die Plätze für das Weltliche im Sinne des zunächst Zuhandenen; denn nur diese Plätze des Zuhandenen sind anweisbar, gewissermaßen analog wie die Zeichen zu stiften, während Plätze des Vorhandenen lediglich vorfindlich sind — vorfindlich als Plätze aus der Orientiertheit der nächsten Welt und in diese hinein.

Nähe kann man nun negativ als das ›Nicht-weit-entfernt‹ bestimmen, ›nicht-weit-entfernt‹ ist aus dem Horizont des alltäglichen Besorgens gesprochen, ›nicht-weit‹, d. h. das ›Gleich‹ im Sinne des in jedem Jetzt sofort Verfügbaren, in jedem Jetzt sofort und ständig (ohne Zeitverlust) Appräsentierbare — das Weltliche, das Nahe in seinem verweisungsmäßigen immer zugleich Mitzuhandensein mit anderem.

Nah ist heute für den Rundfunkbesitzer ein Konzert in London. Im Rundfunk vollzieht das heutige Dasein eine in ihrem Daseinssinne noch nicht übersehbare Appräsentation seines ›Um-herum‹, eine eigentümlich erweiternde Näherung der Welt. Nähe ist genauer besehen nichts anderes als eine ausgezeichnete Entfernung, die nämlich in der bestimmten Zeitlichkeit verfügbar ist. In allen Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder freiwillig und gezwungen mitmachen, liegt die Überwindung der Entfernungen. Diese eigentümliche Überwindung der Entfernungen ist ihrer Seinsstruktur nach (ich bitte das ohne irgendeine Wertung zu verstehen!) eine Tollheit auf Nähe, die im Dasein selbst ihren Seinsgrund hat. Diese Tollheit auf Nähe ist nichts anderes als die Verminderung des Zeitverlustes; die Verminderung des Zeitverlustes aber ist die Flucht der Zeit vor sich selbst, eine Seinsart, die nur so etwas wie Zeit haben kann; die Flucht vor sich selbst flieht nicht irgendwo anders hin, sondern ist eine ihrer Möglichkeiten selbst, die die Gegenwart ist. In der Flucht vor sich selbst bleibt die Zeit Zeit.

b) Die primäre Räumlichkeit des Daseins selbst:
Entfernung, Gegend, Orientation sind Seinsbestimmungen
des Daseins als In-der-Welt-sein

Nähe und Ferne der Umweltdinge unter sich gründen immer in der primären Entfernung, die ein Charakter der Welt selbst ist. Gerade weil Welt ihrem Sinne nach ›entfernt‹ ist, gibt es so etwas wie Nähe als ein Modus der Ferne, d. h. das

Dasein selbst als In-der-Welt-sein, als gegenwärtigendes Sein bei etwas, was die Welt ist, ist selbst seinem Seinssinne nach entfernendes, d. h. zugleich näherndes Sein. Ich gebrauche dabei den Ausdruck ›Entfernung‹ gewissermaßen in einem transiti-ven, aktivischen Sinne: das *Ent-fernen* heißt dann *Verschwindenmachen der Ferne*, Näherung als Beibringen, bzw. sich hinzubringen, so beibringen, daß das Sich-hinzubringen jederzeit und leicht, durchschnittlich verfügbar wird. Das ist eine Vergewaltigung des natürlichen Sprachgebrauchs, aber hier für das Phänomen selbst gefordert.

Das Dasein selbst ist *ent-fernendes*: die ständige Überwindung der Ferne als Gegenwärtigung des Vorhandenen. Mit dem Dasein als In-der-Welt-sein ist das Ent-fernen selbst gegeben. Welt selbst ist als entfernte, bzw. nahe, entdeckt. Entfernung sowohl wie Widerstand z. B. sind *hermeneutische Begriffe*, d. h. sie drücken etwas aus, was seinem Sinne nach als Daseinsstruktur verständlich ist, eine Seinsstruktur, in der ich mich selbst als Daseiendes, als Seiendes vom Charakter des Daseins aufhalte. Mit Ent-fernung ist sonach eine Seinsweise ausgedrückt, die ich selbst sein kann und ständig bin.

Alle Umweltdinge haben eine Entfernung nur, sofern sie als weltliche Dinge überhaupt entfernt sind. Wird der spezifische Umweltcharakter der Umweltdinge abgeblendet, und werden die Dinge bis zu zwei geometrischen Punkten entweltlicht, verlieren sie endgültig den Charakter der Entfernung. Sie haben nur noch *Abstand*. Der Abstand selbst ist ein Quantum, ein Wieviel. Abstand ist, was die Entfernung zunächst ihrem Sinne nach nicht ist, ein bestimmtes Soviel, das einzig aus der Mannigfaltigkeit dessen bestimmt wird, was im Abstand steht, d. h. der Abstand zwischen diesen beiden Einheiten, dieses bestimmte Soviel, bestimmt sich aus der Mannigfaltigkeit der Punkte, die selbst hier abstehen; *Abstand ist eine defiziente Entfernung*. Zu dieser eigentümlichen Umbildung der umweltlichen Entfernung — *Ent-fernung als Existenzial des Daseins* und *Entfernung als Kategorie* — kommt es eben

durch den schon öfters genannten Prozeß der *Entweltlichung*, den wir hier in seiner Struktur schon deshalb nicht genauer verfolgen können, weil wir dazu das Phänomen der Zeit brauchen.

Nähe und Ferne als Charakter des Weltlichen hatten zugleich die Bestimmung des *Gegendhaften*, d. h. des in einer Gegend Liegenden. Die Gegend ist das Wo des Wohin eines Hingehens, Hingehens, Hinbringens, Hinsehens und dergleichen. Dieses »Hin-zu« ist die *Ausgerichtetheit*, die zu allem Besorgen als In-der-Welt-sein gehört. Das besagt, sofern das In-Sein immer ent-fernendes ist, ist jede Ent-fernung als Grundbestimmung des In-der-Welt-seins Ausgerichtetheit-auf. Die Orientierung kann dabei wechselweise und verschiedenartig bestimmt und fixiert sein. Die Fixation der Orientiertheit selbst kann wieder aus verschiedenen Mitteln möglich sein, rein umweltlich durch Zeichen oder durch rein mathematisch vorzeichnende Berechnung. Bedingung der Möglichkeit dieser Fixation aber ist die Bestimmung der Gegend von der Bedeutsamkeit her.

Die Himmelsgegenden sind primär aus dem *Aufgang* und *Niedergang* der Sonne entdeckt; die Sonne ist dabei nicht als ein astronomisches Ding verstanden, sondern als ein umweltlich Vorhandenes, im alltäglichen Besorgen ständig Gebrauchtetes, als dasjenige nämlich, was im Wechsel von Tag und Nacht Licht und Wärme gibt. Diese ihre Seinsart, ihre Verwendbarkeit, wechselt selbst mit ihrem Stand; *morgens* ist es noch kalt und *dämmrig*. Die verschiedenen Plätze der Sonne am Himmel und zwar die ausgezeichneten: *Aufgang*, *Mittag*, *Niedergang* sind bestimmte, ständig vorhandene Gegenden. Als umweltliche ermöglichen sie eine Orientierung, so daß von Osten, Süden, Westen, Norden her im Bezug auf den Himmel jede umweltliche Gegend wiederum bestimmt ist. Jeder Gang in der Umwelt, jede Lage eines Feldes oder dergleichen werden auf die *Weltgegend* orientiert. Zu beachten ist, daß in der primären Entdeckung der Weltgegenden diese noch längst keine

geographischen Begriffe sind, wie sich darin deutlich zeigt, daß früher und auch heute noch Kirchen und Gräber in ganz bestimmten Richtungen orientiert sind. Diese Gegenden — Osten, Westen z. B. —, die hier in Frage kommen, haben gar keinen Bezug auf geographische Zusammenhänge, sondern auf Aufgang und Niedergang, Leben und Tod, also auf das Dasein selbst. Wenn wir uns *Caesars* »De bello gallico« erinnern, so wird dort das Militärlager jeweils in ganz bestimmter Orientierung angelegt. Von diesen Orientierungen her, die zunächst gar nicht geographisch ausgemessen oder sonstwie theoretisch fixierte Bestimmungen und Gegenden sind, wird jede einzelne Gegend in der Umwelt artikuliert. Das Wo der umweltlichen Hingehörigkeit, dieses Ganze des Umhaften, in dem ich mich bewege, hebt sich jeweils so oder so ab, je nach dem, was vorwiegend in der Sorge steht. Die Räumlichkeiten, die so artikuliert sind, die Räumlichkeit eines Hauses oder das Raumganze, das Umweltganze einer Stadt, sind nicht so etwas wie eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit, die mit Dingen ausgefüllt wären. Eine Gegend der Welt kann als solche nur entdeckt werden, sofern das erschließende In-der-Welt-sein selbst orientiertes ist. Das ist ein fundamentaler Satz, der umgekehrt formuliert eine wesentliche Einsicht in den primären Charakter des Daseins gibt: Weil Gegend nur entdeckt werden kann aus einem orientierten Dasein, ist dieses, das Dasein selbst, von Hause aus schon In-der-Welt-sein.

So sehen wir, daß immer wieder die Artikulation der Gegend und damit die Fixierung des Nahen und Fernen aus der Bedeutsamkeit der begegnenden Dinge selbst her bestimmt ist. Die nächste Welt, die in ihr begegnenden Dinge sind nicht im Sinne eines geometrisch-mathematischen Punktsystems plazierte, sondern innerhalb der umweltlichen Verweisungszusammenhänge: auf dem Tisch, bei der Tür, hinter dem Tisch, auf der Straße, um die Ecke, bei der Brücke — ganz bestimmte Orientierungen, die rein umweltlich den Charakter der Bedeutsamkeit tragen, d. h. das Wo des Aufenthaltes des alltäg-

lichen Besorgens. In dieser Struktur des Umhaften, die durch Nähe, Ferne, Gegend und Orientation auf das Besorgen konzentriert ist und in allen durch Bedeutsamkeit fundiert ist, ist noch gar nichts von irgendwelchen Strukturen eines *homogenen Raumes*.

Homogen ist der reine Raum der Metrik, der Geometrie, weil diese die eigentümliche Struktur des Umhaften zerstört haben, um nur so die Möglichkeit der Entdeckbarkeit des homogenen Raumes zu erzielen und damit die Natur in ihren Bewegungsvorgängen als reine Ortsveränderungen in der Zeit berechnen zu können, wobei alles Berechnen selbst nur eine bestimmte Art der Appräsentation ist.

Die Grundfunktion, die die Entfernung bzw. Näherung im Dasein hat, habe ich nur mit Rücksicht auf das angedeutet, was wir bei der Zeit noch genauer betrachten werden, daß *im Dasein selbst eine eigentümliche Tendenz auf Nähe liegt* — auf Nähe, die ihrem Sinne nach in einem Seinszusammenhang mit der *Gegenwart* selbst steht; Gegenwart aber ist *eine Möglichkeit der Zeit selbst*.

Die Gegend nun und deren Konkretion im Platz wird immer unweltlich aus schon vorhandenen Gegenden bestimmt, welche Gegenden ihrerseits wieder aus einer Präsenz des zu Besorgenden her sich bestimmen. Die Bestimmung der Entfernung erfolgt im Sinne der alltäglichen Auslegung. Es ist keine Messung von Abständen, sondern eine Schätzung von Entfernungen, und diese Schätzung wiederum nicht relativ auf einen festen Maßstab, sondern auf Entfernungen, die alltäglich bekannt sind, die zum Seinsverständnis des Daseins jeweils gehören. Auf das Maß, auf Meter z. B. gesehen, sind diese Schätzungen sehr ungenau, aber als alltägliche Auslegungen haben sie ihre *eigene Bestimmtheit* und ihr ursprüngliches Recht.

So sagen wir, bis dahin ist es ein kleiner Spaziergang oder einen Katzensprung. Derartige Maße sind nicht auf quantitative Bestimmungen reduziert, sondern ein kleiner Spaziergang ist für jeden etwas Verschiedenes, aber trotzdem in der Gemein-

samkeit des Miteinanders etwas hinreichend Bekanntes. Auch wenn wir ein Maß verwenden, wo wir die Entfernungen mit Maßzahlen bestimmen, z. B. mit dem Zeitmaß, wenn wir sagen, dahin ist es eine halbe Stunde oder eine Stunde, ist dieses Maß selbst wiederum ganz verschieden geschätzt. Ein Weg, den man jeden Tag zurücklegt und für dessen Zurücklegung vielleicht ein objektives Zeitmaß bekannt ist, kann jeden Tag verschieden lang sein. Das ist nur der Widerschein davon, daß ich es selbst bin, der die Entfernung als *meine* Entfernung jeweils selbst durchläuft, ein Zurücklegen des Weges, auf dem ich mich von etwas entferne bzw. etwas nähere, was ich selbst in mein Besorgen gestellt habe, was kein beliebiger Raumpunkt ist, sondern wo ich gewissermaßen in meinem Dasein im vornherein schon bin. Diese Entfernungen gehören zu meinem jeweiligen *Sein-bei*. Es sind keine Streckenverhältnisse, die ich abschreite so wie ein angelegter Maßstab, der sich der zu messenden Strecke entlang schiebt, sondern ich selbst bin es, der seine Entfernung jeweils überwindet.

Die Dauer einer solchen Entfernung bestimmt sich dabei nach dem, wie ich Zeit habe — genauer: *wie ich die Zeit jeweils bin*. Ein »objektiv« längerer Weg kann kürzer sein als ein »objektiv« sehr kurzer, der, wie man sagt, einem unendlich lang vorkommt. Die Verschiedenheit dieser Dauer gründet im Besorgen selbst und in dem, was man jeweilig in die Sorge gestellt hat. *Die Zeit, die ich selbst bin, gibt, je nach dem wie ich sie bin, verschiedene Dauer her.*

Die objektiven Weltabstände decken sich nicht mit den erfahrenen und gar ausgelegten Entfernungen. Man ist geneigt, in einer primären Orientierung an der »objektiven Weltnatur« und ihren scheinbar absolut bestimmbaren Abständen die erstgenannten Entfernungsauslegungen und Entfernungsschätzungen »subjektiv« zu nennen. Aber es ist zu beachten, daß diese »Subjektivität«, in der wir alle Entfernungen von uns bestimmen, gerade die eigentliche Lebendigkeit des In-der-Weltseins ausmacht. Auf das Dasein selbst hin besehen, ist sie viel-

leicht das ›Objektivste‹, was es überhaupt gibt, weil es zur Seinsart des Daseins selbst gehört und mit ›subjektiver‹ Willkür gar nichts zu tun hat.

Genau besehen, decken sich auch nicht, und das ist wichtig, die jeweils festen umweltlichen Entfernungen mit den Abständen. Das besagt: Das ›Nächste‹ ist gerade nicht das, was den geringsten Abstand von mir hat, sondern das ›Nächste‹ ist, was in einer gewissen durchschnittlichen Reich- und Blickweite entfernt ist. Weil das Dasein als In-der-Welt-sein ent-fernendes ist, bewegt es sich in einer von ihm jeweils in einem gewissen Spielraum ent-fernten ›Umwelt‹. Ich sehe und höre über das abstandsmäßig Allernächste immer weg. Sehen und Hören sind Fernsinne, weil in ihnen das Dasein als ent-fernendes sich vorzüglich aufhält. Wer eine Brille trägt, die ihm doch objektiv, abstandsmäßig am nächsten ist, für den ist diese Brille doch immer weiter entfernt als der Tisch, an dem er sitzt, d. h. das abstandsmäßig ›Nächste‹ ist gar nicht das in der Alltäglichkeit zunächst Begegnende. Hingegen kann man den Tastsinn und seine ausgebreitete Funktion nicht als Gegeninstanz anführen, weil gerade das Greifen und Tasten vorwiegend nicht ausdrückliche Näherungsfunktion hat. Am deutlichsten wird das an einem ganz elementaren Umgangsvollzug: dem Gehen.

Im Gehen auf der Straße berührt und betastet man mit jedem Schritt den Boden, lebt aber gerade nicht in dem Gestasteten und dem in einem solchen Tasten Genäherten. Der Boden, auf dem ich gehe, ist gar nicht das ›Nächste‹, sondern ein Bekannter, der vielleicht zwanzig Schritte entfernt auf mich zukommt. So ist deutlich, das In-Sein als Näherndes und Ent-fernendes ist immer aus der Präsenz des Besorgens, des primären Seins bei etwas, bestimmt, und sofern dieses Sein bei etwas im engsten Zusammenhang mit der Zeit steht, sie selbst in gewissem Sinne ist, bestimmt sich von da aus die Entfernungslegung, die zunächst immer von Abstandsberechnungen verschieden ist. Die Abstandsberechnung ist immer

eine Modifikation der Entfernungsauslegung, des In-Seins. Daß Entfernen und Entferntsein zum Dasein als zu seiner Grundverfassung In-Sein gehört, wird zudem daran sichtbar, daß ich eine solche Entfernung, in der ich ständig lebe, selbst *nie kreuzen* kann. Ich kann zwar den Abstand, der zwischen der Tür und dem Stuhl besteht, durchqueren, aber nie die Entfernung, in der ich an diesem Platze zur Tür bin. Diese Entfernung, die ich selbst als ›Sein-zu‹ bin, kann ich nicht durchkreuzen. Wenn ich so etwas versuche, zeigt sich das Eigentümliche, daß ich die Entfernung mitnehme; *ich nehme sie mit, weil ich sie selbst bin*. Das hängt auch in einer weiteren, allerdings komplizierten Konstitutionsfolge zusammen, daß ich nie über meinen Schatten springen kann, weil der Schatten mit dem Sprunge vor mir weg mitspringt. Ich kann in dieser primären Umwelträumlichkeit, in der ich ständig bin, nicht umherwandern, sondern es ist die Räumlichkeit, die zu meinem In-der-Welt-sein selbst gehört, die ich ständig mitnehme und gleichsam aus dem ›objektiven Weltraum‹ überall, wo ich bin, an jedem Platz herausschneide.

In der Verfassung der Orientation gründet die Möglichkeit des Zeigens. Das Zeigen läßt ein ›Dort‹ sehen und erfahren. Dieses ›Dort‹ bringt das jeweilige ›Hier‹ des Zeigens und des Zeigers zur Entdeckung. Daß umweltliche Zeichen begegnen, verstanden und gebraucht werden, besagt: Das In-der-Welt-sein, der besorgende Umgang in ihr ist als solcher orientiert. Weil das Dasein in seinem Sein als In-Sein orientiertes ist, deshalb gibt es *rechts* und *links*, genauer gesprochen, sofern orientiertes Dasein leibhaftes ist, ist die Leiblichkeit notwendig orientiert. Die Orientation des Erfassens und Hinsehens artikuliert das ›Geradeaus‹ und das ›Nach-rechts-und-links‹. Das Dasein ist orientiert als leibliches, als leibliches ist es je selbst sein Rechts und Links, und deshalb sind auch die Leibteile rechte und linke. Das heißt, zum Sein der Leibdinge selbst gehört es, daß sie durch die Orientierung mitkonstituiert sind. Es gibt keine Hand überhaupt, sondern jede Hand bzw. jeder

Handschuh ist rechter oder linker, weil der Handschuh im Gebrauch seinem Sinne nach dazu bestimmt ist, die Leibbewegungen mitzumachen. Jede Leibbewegung ist immer ein ›ich bewege‹ und kein ›es bewegt sich‹, wenn wir von ganz bestimmten organischen Bewegungen absehen. Deshalb sind solche Dinge wie Handschuhe selbst in sich auf rechts und links orientiert, nicht aber z. B. ein Ding wie der Hammer, den ich in der Hand halte, der aber nicht mein Sichbewegen im eigentlichen Sinne mitmacht, sondern der von mir so bewegt wird, daß er sich bewegt. Daher gibt es auch keine rechten und linken Hämmer.

Die Orientiertheit ist ein Strukturmoment des In-der-Welt-seins selbst, nicht die Eigenschaft eines Subjekts, das ein Gefühl für rechts und links hat. Nur aus der Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein wird verständlich, warum das Besorgen sich ständig orientieren kann, d. h. sich in seiner Orientation je so und so verhalten kann, sich vom Wobei des besorgenden Aufenthalts her bestimmt. Ein isoliertes Subjekt mit dem ›Gefühl für rechts und links‹ könnte sich in seiner Welt nie zurechtfinden, sondern nur dann, wenn es genommen wird als das, was es eigentlich ist, als je in seiner Welt schon seiend, läßt sich dieses Phänomen aufklären. Die Aneignung und Fixierung eines ›Dort‹ ist zwar ohne rechts und links nicht möglich, aber ebensovienig auch ohne Welt, d. h. ohne die Immer-schon-Anwesenheit eines Umweltdinges, an dem sich das Dasein orientiert, ohne daß Dasein In-Sein, d. h. das jeweilige Schon-sein-bei etwas wäre, erst dann nämlich orientiert es sich in bestimmten Richtungen und nach Gegend.

Kant ist daher im Irrtum, wenn er meint: Ich orientiere mich durch das bloße Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten.² Der subjektive Unterscheidungsgrund, wenn man rechts und links so nennen darf, reicht nicht zu, mit ihm ist

² I. Kant. Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786) WW. (Akad. Ausgabe) Bd. VIII, S. 135.

das volle Phänomen der Orientation nicht erfaßt. Weil Orientation eine Struktur des In-der-Welt-seins ist, gehört zur Aneignung einer Orientierung, d. h. zu einem je bestimmten In-der-Welt-sein und Sich-darin-bewegen immer im vorhinein schon ›Welt‹ mit dazu. Ein Subjekt mit dem ›bloßen Gefühl‹ für rechts und links ist eine Konstruktion, die das Sein des Daseins, das ich selbst bin, nicht trifft. Das wird deutlich auch aus dem Beispiel, das *Kant* anführt, und der Art, wie er sich das Phänomen der Orientierung zurechtlegt.

Angenommen, ich trete in ein bekanntes, aber dunkles Zimmer, das während meiner Abwesenheit so umgeräumt wurde, daß alles, was rechts stand, nunmehr links steht (rechter Hand linker Hand alles vertauscht). Dann hilft mir für die Orientierung das Gefühl für rechts und links gar nichts, solange nicht ein bestimmter Gegenstand angefaßt ist, von dem *Kant* so nebenbei sagt, »dessen Stelle ich im Gedächtnis habe«. Aber was besagt ›im Gedächtnis haben‹ anderes als: ich orientiere mich notwendig aus und in dem Schon-sein in meiner Welt. Dies nämlich, daß ich einen Gegenstand anfasse, »dessen Stelle ich im Gedächtnis habe«, ist nicht weniger konstitutiv für das Zurechtfinden als das Gefühl für rechts und links. Ein unzureichender Daseinsbegriff, der des isolierten Subjekts, verführt *Kant* zu einer unangemessenen Interpretation der Bedingung der Möglichkeit der Orientierung von rechts und links. Umgekehrt sehen wir aus der Analyse *Kants*, daß er unausdrücklich von dem Phänomen Gebrauch machen muß, das zur Orientierung gehört, dem angefaßten Gegenstand, »dessen Stelle ich im Gedächtnis habe«. Das ist aber nur eine psychologische Interpretation des ontologischen Tatbestandes, daß Dasein je schon immer als solches in seiner Welt ist, um sich überhaupt orientieren zu können; nur für ein so orientiertes Dasein gibt es überhaupt rechts und links und die Möglichkeit der Orientationsaneignung und Orientationsauslegung.

Kant sieht weder den eigentlichen Fundierungszusammenhang der Orientation noch den rechten phänomenalen Bestand.

Er hat allerdings von Anfang an nicht so sehr das Phänomen der Orientierung selbst zu klären vor, als zu zeigen, daß zu aller Orientierung ein ›subjektives Prinzip‹ gehört, womit er das Gefühl für rechts und links meint. Da wir hier den Subjektbegriff im *Kantischen* Sinne ausschalten, der auf *Descartes* zurückgeht, und aus dem Dasein in seiner vollen Seinsverfassung her die Phänomene nehmen, wäre es voreilig und unangemessen, rechts und links ›subjektive Prinzipien‹ zu nennen. Wollten wir in diesem Zusammenhang rechts und links ›subjektive Prinzipien‹ nennen, dann müßte man auch die Grundverfassung, daß immer schon für das Dasein Welt anwesend ist, ein ›subjektives Prinzip‹ nennen. Die Anwesenheit von Welt aber als ›subjektives Prinzip‹ zu charakterisieren, geht wohl nicht an, zeigt aber gerade, wie wenig der traditionelle Subjektbegriff gerade dem gerecht wird, was die eigentliche Daseinsstruktur ausmacht, d. h. die Struktur dessen, was de facto natürlich der Subjektbegriff immer meint. Aber die Art, wie wir Orientierung uns aneignen, die Bedingung der Möglichkeit, daß wir uns orientieren, zeigt schon, daß Orientation zum Dasein selbst gehört.

Diese Bestimmungen über Entfernung, Gegend und Orientation mögen mit Bezug auf das hinreichen, was wir bei der *Zeit* und der *Zeitanalyse* brauchen.

c) Die Verräumlichung der Umwelt und des Umweltraumes
Raum und Ausdehnung in der mathematischen Bestimmung
am Beispiel Leibnizens

Ein kurzer Leitfaden mit den Grundbegriffen, auf die eine solche Verräumlichung der Umwelt und des Umweltraumes orientiert ist, d. h. mit den Begriffen von Raum und Ausdehnung, wie sie dann der mathematischen Bestimmung zugrunde gelegt sind, soll an dieser Stelle nur umrissen werden. Ich halte mich dabei nicht an die Definition *Descartes'*, sondern an die wesentlich fortgeschrittenere von *Leibniz*.

Er sagt: *Spatium est ordo coexistendi seu ordo existendi inter ea quae sunt simul.*³ Der Raum ist die Ordnung des miteinander Anwesendseins, die Ordnung des Vorhandenseins für das, was zugleich ist. In dieser Bestimmung wird schon deutlich, in coexistendi und in dem *inter ea quae sunt simul*, wie die *Zeit* hier konstitutiv für den Raum ist. Demnach bestimmt er die *extensio*: *Extensio est spatii magnitudo.*⁴ Ausdehnung ist Größe von Raum, Ausdehnung ist Raumquantität. *Leibniz* gibt einen charakteristischen Zusatz: *Male Extensionem vulgo ipsi extenso confundunt, et instar substantiae considerant.*⁵ Die tun schlecht daran, die einfach Ausdehnung mit dem Ausgedehnten selbst so obenhin zusammenwerfen und selbst als Substanz betrachten, er meint damit natürlich *Descartes*. *Si spatii magnitudo aequabiliter continue minuat, abit in punctum cujus magnitudo nulla est.*⁶ Wenn die Raumgröße, die *extensio*, gleichmäßig ständig vermindert wird, verschwindet sie in dem Punkt, dessen Quantum nichts ist, der selbst keine Ausdehnung mehr hat. *Quantitas seu Magnitudo* (die Bestimmung der Quantität, die wir später dann bei der Zeitmessung brauchen) est, quod in rebus sola compraesentia (seu perceptione simultanea) cognosci potest.⁷ Quantität oder Größe ist das, was in den Dingen lediglich durch ein Mitanwesendsein von etwas erkannt werden kann, durch eine perceptio simultanea von zwei Gegenständen, nämlich der zuhandenen Strecke und dem Maßstab selbst. Konstitutiv für die Quantitätserfassung und jede Messung ist also das Mitanwesendsein des Maßstabes, während für Qualitätserfassung *nec opus est compraesentia*, es einer solchen Mitpräsenz nicht bedarf, sondern

³ G. W. Leibniz, Mathematische Schriften. Initia mathematica. *Mathesis universalis*. Bd. VII: Die mathematischen Abhandlungen, Hrsg. v. C. I. Gerhardt. Reprograph. Nachdruck der Ausgabe Halle 1863, S. 18.

⁴ a.a.O.

⁵ a.a.O.

⁶ a.a.O.

⁷ a.a.O.

alles Qualitative singulativ observatur⁸, für sich einzeln an ihm selbst betrachtet wird.

Ich habe diese Bestimmungen der Grundstrukturen des homogenen Weltraumes, wie er der Natur zugrunde gelegt wird, gegeben, weil sie einfacher sind als diejenigen, die relativ auf die heutige Physik und Mathematik zu geben wären, wobei zu beachten bleibt, daß die Einfachheit dieser Bestimmungen nicht schon die kategoriale Durchsichtigkeit ihrer bedeutet. Für diejenigen, die in den mathematischen Dingen etwas gründlicher bewandert sind, verweise ich auf eine Untersuchung aus dem Kreise der Phänomenologie von Oskar Becker⁹. Hier wird zwar die wesentliche Frage der Genesis des spezifisch mathematischen Naturraumes aus dem Umweltraum nicht aufgerollt, obwohl sie für den Verfasser im Hintergrund steht. Er beginnt sogleich mit dem Raumproblem, wie es in der Mathematik und zwar in der modernen Geometrie angesetzt wird, gibt aber im einzelnen doch Durchblicke für die einzelnen Stufen innerhalb der Geometrie selbst. Am Anfang steht die rein morphologische Beschreibung von geometrischen Gestalten, worin noch gar keine Metrik liegt, eine Gestaltsbeschreibung, wie sie auch in der Botanik verwendet wird, wenn die verschiedenen Gestalten von Blättern beschrieben werden. Ganz bestimmte morphologische Begriffe werden bei dieser Arbeit fixiert, die ihre eigene Exaktheit haben und nicht mathematisiert werden können. Die zweite Stufe ist die der *Analysis situs*, die Analyse (Geometrie) der Lage, und die dritte Stufe ist die eigentlich metrische, diejenige, auf die streng genommen der Ausdruck Geometrie lediglich paßt.

Die Analyse der Welt hinsichtlich ihrer Weltlichkeit ist damit zu einem Abschluß gebracht. Der Aufbau der gegebenen Analyse von der Weltlichkeit der Welt ist für das sachliche

⁸ a.a.O., S. 19.

⁹ O. Becker, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VI (1923), S. 385 ff.

Verständnis insofern wichtig, als dadurch heraustreten soll, daß Räumlichkeit nur auf dem Grunde der Weltlichkeit interpretiert werden kann, im besonderen, wenn es sich darum handelt, die Struktur des homogenen Raumes, wie er in der Naturwissenschaft zugrunde gelegt wird, verständlich zu machen.

§ 26. Das ›Wer‹ des In-der-Welt-seins

Wir versuchen nun, in der zweiten Richtung das Grundphänomen des Daseins als In-der-Welt-sein zu fassen. Wenn wir sagen: Dieses Seiende, das die Seinsart des In-der-Welt-seins hat, soll nun genauer bestimmt werden, so fallen wir in gewissem Sinne mit dieser Formulierung aus der strengen Betrachtung des Phänomens Dasein heraus. Das wird deutlich, wenn wir daran erinnern, daß dieses Seiende, das wir Dasein nennen, gerade seine Wasbestimmung in seinem ›Zu-sein‹ hat. Es ist nicht irgendein bestimmtes Was, das dazu seine Seinsart hätte, sondern was das Dasein ist, ist gerade sein Sein. Das deutet darauf hin, daß wir diesem Ausdruck ›das Seiende, das die Seinsart des Daseins hat‹, nicht etwas unterlegen dürfen, was die ganze Fragestellung verkehrt, d. h. wir dürfen, wenn wir sagen und eigentlich zu Unrecht sagen, ›das Seiende, das die Seinsart des Daseins hat‹, nicht meinen, dieses Seiende sei so etwas wie ein vorhandenes Welt Ding, das in seinem Was zunächst frei für sich angebbar wäre und das aufgrund seines Wasgehaltes so wie ein Ding, Stuhl, Tisch oder dergleichen nun auch eine bestimmte Seinsart hätte. Weil der Ausdruck ›das Seiende vom Charakter des Daseins‹ immer so etwas nahelegt wie Substantialität eines Dinges, ist der Ausdruck im Grunde verfehlt.

Ferner sei daran erinnert, daß dieses Seiende, das wir Dasein nennen, also mit einem reinen Seinsausdruck angemessener bezeichnen, jeweils ich selbst bin. Zu diesem Sein – Dasein – gehört die *Jeweiligkeit eines Ich*, das dieses Sein ist.

Wenn diesem Seienden, dem Dasein, nachgefragt wird, so ist mindestens zu fragen: *Wer* ist dieses Seiende? und nicht: Was ist dieses Seiende? Das *Wer* dieses Seins gilt es daher zu bestimmen. Mit dieser Formulierung sind wir mindestens terminologisch zunächst der Gefahr entronnen, darunter so etwas wie ein Ding, das vorhanden ist, zu verstehen. Dabei bleibt der Ausdruck ›Ich‹ in der Bedeutung, wie wir ihn durchschnittlich und zunächst unmittelbar verstehen, unbestimmt. Je offener wir diesen Ausdruck ›Ich‹ lassen, ihn nicht auf ein ›Subjekt‹ und dergleichen direkt beziehen, um so unbelasteter bleibt der Terminus, und um so mehr haben wir nachher die Möglichkeit, ihn aus den Phänomenen selbst genauer zu fixieren. Die Antwort auf die Frage nach dem *Wer dieses Seienden*, das wir selbst je sind, heißt *Dasein*.

a) Dasein als Mitsein — das Sein der Anderen als Mitdasein
(Kritik der Einfühlungsthematik)

In der bisherigen Analyse der Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein war die Welt als das Worin des Daseins in seinem bestimmten Sinne des In-Seins thematisch. Aber auch bei dieser Analyse der Welt haben wir nicht alle Phänomene zur Abhebung gebracht, die sich zeigten. Bei der Explikation der Umwelt des Handwerkers zeigte sich das Phänomen der öffentlichen Welt. Im besorgten Werk sowohl wie im verwandten Material und im gebrauchten Handwerkszeug sind *Andere*, für die das Werk ist, von denen das Werkzeug seinerseits hergestellt ist, *mit da*. In der Welt des Besorgens begegnen Andere; das Begegnen ist ein *Mit-da-sein*, nicht ein Vorhandensein. Diese Anderen haben wir hinsichtlich ihrer Seinsart nicht weiter in Betracht gezogen und schon gar nicht die Weise ihres Begegnens.

Ferner wurde von der öffentlichen Umwelt gegenüber der je eigenen gesprochen, von der fließenden Grenze zwischen dem öffentlichen und dem eigenen In-der-Welt-sein. Die Um-

welt, sagten wir, ist nicht nur meine, sondern auch die der Anderen. Wiederum zeigt sich das Phänomen der Anderen, ohne daß wir es damals schärfer zur Abhebung gebracht hätten — die Anderen, von denen wir sagen, daß sie uns begegnen. Wir haben dieses Phänomen ›die Anderen‹, die in der Umwelt mit da sind, nicht nur nicht in den behandelten phänomenalen Zusammenhängen übersehen, sondern haben die Analyse der Welt absichtlich nur auf die begegnenden Umwelt Dinge abgestellt. Das ist eine gewaltsame Einengung der Analyse der Welt, die aber von dem Thema selbst her gefordert ist, wie sich nachher zeigt.

Die Anderen und ihr Sein haben wir zwar bisher nicht in Betracht gezogen, aber ebensowenig — das ist zu beachten — haben wir einen Ausgang unserer Analyse derart angesetzt, daß wir sagten: zunächst bin ich allein in der Welt, oder zunächst ist nur das ›Ich‹ gegeben ohne die Welt. Mit der Ablehnung dieses Ansatzes und der Aufdeckung des In-der-Welt-seins kann von einer Isolation des Ich, also ›ich bin allein in einer Welt‹, keine Rede sein. Schon die letzte Formulierung des primären phänomenalen Befundes am Dasein — ›ich bin in einer Welt‹ — wäre wesentlich angemessener als diese: ›zunächst existiert ein bloßes Subjekt ohne Welt‹. Aber auch diese Formulierung des Ansatzes: ›zunächst ist ein Ich mit meinem In-der-Welt-sein gegeben‹, ist eine verfehlte. Deshalb wurde, wenn vom In-der-Welt-sein gehandelt wurde, immer vom Besorgen als nächst alltäglichem besorgenden Aufgehen in der Welt gesprochen, in welcher der Andere mit da ist. Keine Rede aber war von einem ›Subjekt‹ und ›Ich‹, das einem ›Objekt‹ oder ›Nicht-Ich‹ gegenübersteht. Diese Unbestimmtheit, in der wir das ›Wer‹ ließen, das das Dasein ist, und zugleich die Unabgehobenheit der Anderen, die mit in der Welt begegnen, war methodisch beabsichtigt, weil vom phänomenalen Grundbestand des alltäglichen Daseins her dies gefordert war.

Was besagt nun diese Unbestimmtheit des ›Wer‹ und die Unabgehobenheit der Anderen in der Umwelt für das Sein

des Daseins? Nichts anderes denn: *Dasein ist als In-der-Welt-sein zugleich Miteinandersein* — genauer: ›Mitsein‹. Die phänomenologische Aussage: ›Das Dasein als In-der-Welt-sein ist Mitsein mit Anderen‹ hat *existenzialontologischen* Sinn und will nicht feststellen, daß ich tatsächlich nicht allein vorkomme und daß noch andere Seiende meiner Art vorhanden seien. Wenn das gemeint wäre mit der Bestimmung, daß ich tatsächlich nicht allein vorkomme, dann spräche ich von *meinem* Dasein als einem umweltlichen vorhandenen Ding, und das Sein wäre nicht eine Bestimmung, die dem Dasein von ihm selbst her aus seiner Seinsart zukäme, sondern das Mitsein wäre etwas, was das Dasein gerade jeweilig aufgrund des Vorhandenseins Anderer hätte. Das Dasein wäre Mitsein nur, weil Andere tatsächlich vorkommen.

Das Mitsein bedeutet einen mit dem In-der-Welt-sein *gleichursprünglichen* Seinscharakter des Daseins als solchen, und das ist die formale Bedingung der Möglichkeit der *Miterschlossenheit* des Daseins Anderer für das je eigene Dasein. Dieser Charakter des Mitseins bestimmt das Dasein auch dann, wenn ein anderes Dasein faktisch nicht angesprochen und als vorhanden wahrnehmbar ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt. Das Alleinsein besagt nur eine Defizienz des Mitseins — der Andere fehlt — damit ist aber gerade der positive Charakter des Mitseins angezeigt. Der Andere fehlt, das besagt: Die Seinsverfassung des Daseins als Mitsein kommt nicht zu ihrer faktischen Erfüllung. Das Fehlen des Anderen, das es nur geben kann, sofern mein Sein selbst Mitsein ist, ist eine Seinsmodifikation meines Daseins selbst und als solche eine positive Weise meines Seins; nur als Mitsein kann Dasein allein sein. Andererseits wird das Alleinsein des Daseins nicht dadurch behoben, daß ein zweites Exemplar der Gattung Mensch daneben steht oder vielleicht zehn andere; auch wenn diese oder noch mehr vorhanden sind, kann das Dasein allein sein, sofern das Miteinandersein nicht in einem Zusammenvorhandensein gleicher Exemplare von

Subjektdingen gründet. So wenig das Dasein zunächst nur ein weltloses Subjekt und ein ›Inneres‹ ist, zu dem die Welt hinzukommt, so wenig wird das Dasein erst dadurch zum Mitsein, daß ein Anderer sich faktisch einstellt.

Dieses *Mitdasein der Anderen* gerade in der Alltäglichkeit ist charakteristisch für das In-Sein als Aufgehen in der besorgten Welt. Die Anderen sind mit da in der Welt, die man besorgt, in der man sich aufhält, auch dann, wenn sie nicht leibhaftig als vorhandene wahrgenommen sind. Wenn Andere lediglich als Dinge begegneten, wären sie vielleicht gerade nicht da, doch ihr Mitda in der Umwelt ist ein ganz unmittelbares, unauffälliges, selbstverständliches, ähnlich dem Charakter der Anwesenheit der Welt Dinge.

Mein Werkzeug, das ich gebrauche, ist gekauft bei jemandem; das Buch ist geschenkt von . . ., der Schirm ist vergessen von jemandem. Der Esstisch zu Hause ist keine runde Platte auf einem Gestell, sondern ein Möbelstück an einem bestimmten Platz, der selbst seine bestimmten Plätze hat, an denen bestimmte Andere alltäglich sich befinden; der leere Platz ap-präsentiert mir gerade das Mitdasein im Sinne des Fehlens Anderer.

Ferner kann das, was im alltäglichen Besorgen besorgt ist, so in der Sorge präsent sein, daß es sich als etwas ausnimmt, was Anderen nützen soll, was sie erregen, was ihnen den Rang ablaufen soll, was in irgendeinem Bezug zu den Anderen steht — meist ohne ausdrückliches Wissen darum. Überall in dem, womit wir umgehen, und gerade in den Welt Dingen selbst, sind die Anderen mit da und zwar diejenigen, mit denen man alltäglich ist. Auch im Aufgehen in der Welt verleugnet sich das Dasein nicht als Mitsein, als welches mein Mitsein mit Anderen und das Mitdasein der Anderen mit mir gefaßt werden kann. Dieses Miteinandersein ist nicht ein summatives Resultat des Vorkommens mehrerer, nicht ein Epiphänomen einer Daseinsmannigfaltigkeit, etwas Nachträgliches, was erst aufgrund einer bestimmten Anzahl zustande käme, sondern

umgekehrt, weil Dasein als In-der-Welt-sein von sich her Mitsein ist, gibt es so etwas wie ein Miteinandersein. Doch ist dieses Sein der Anderen, die in den Umweltdingen mitbegegnen, kein Zuhanden- und Vorhandensein, welches den Umweltdingen zukommt, sondern *Mitdasein*. Darin bekundet sich: Auch im weltlichen Begegnen wird begegnendes Dasein nicht zum Ding, sondern behält seinen Daseinscharakter und begegnet noch aus der Welt her. Gegenüber dem Früheren zeigt sich hier eine Zwiespältigkeit. Wir haben hier weltliches Begegnen von etwas, dessen Seinsart weder als Zuhanden- noch als Vorhandensein gefaßt werden darf. Das deutet darauf hin, daß die Struktur der Weltlichkeit *mehr ist als in der bisherigen Analyse heraustrat*. Es gehört zu ihr, daß sie nicht nur Umweltdinge appräsentiert, sondern daß Welt auch Dasein appräsentieren kann, sowohl das der Anderen als auch das je eigene.

Die Anderen können umweltlich begegnen. Mit dem schlecht bestellten Feld, an dem ich entlang gehe, ist sein Besitzer oder Pächter appräsentiert, mit dem verankerten Segelboot ein Bestimmter, der damit seine Fahrten macht. Aber dieses Begegnen hat hier eine andere Struktur der Appräsentation. Diese Anderen stehen nicht im Verweisungszusammenhang der Umwelt, sondern sie begegnen in dem, womit sie es zu tun haben, in dem ›Womit‹ ihres Umganges (Feld, Boot) als die damit Umgehenden. Sie begegnen als sie selbst in ihrem In-der-Welt-sein, nicht als Vorkommende, sondern als diejenigen, die das Feld bestellen oder mit dem Segelboot fahren, d. h. in ihrem In-der-Welt-sein sind sie da, und sofern sie so für mich da sind, sind sie mit mir da, der ich selbst dieses Sein des In-der-Welt-seins habe. Sie sind mit mir da in der einen Welt.

Die Verweisungszusammenhänge, die wir früher herausgehoben haben, appräsentieren immer Umweltliches, aber die Umwelt kann nun ihrerseits als eine bestimmte zugleich ein Sein bei ihr – Dasein – appräsentieren. Dabei ist nicht gefor-

dert, daß die Anderen gewissermaßen »persönlich« in der Nähe sind; aber auch dann, wenn die Anderen persönlich oder, wie wir hier am angemessensten sagen können, leibhaftig begegnen, ist dieses Sein der Anderen nicht das des »Subjekts« oder der »Person« in dem Sinne, wie man es in der Philosophie begrifflich faßt, sondern ich treffe den Anderen auf dem Feld, bei der Arbeit, auf der Straße unterwegs zur Arbeit oder bummelnd im Nichtstun — immer in einem Besorgen oder Nichtbesorgen gemäß seinem In-Sein. Er ist in seinem Mitdasein aus seiner Welt oder aus unserer gemeinsamen Umwelt her appräsentiert. Der Unterschied des persönlichen Antreffens oder Fortseins des Anderen bewegt sich selbst auf dem Grunde dieses umweltlichen Einanderbegegnens, des umweltlich appräsentierten Miteinanderseins. Dieses Miteinander ist miteinander umweltlich und weltlich besorgen, miteinander in der einen Welt zu tun haben, *aufeinander angewiesen sein*. Schon im alltäglichsten aneinander Vorbeigehen und Ausweichen auf der Straße liegt dieses umweltliche Begegnen, hier aus der gemeinsamen Straße her. Das Ausweichen hat nur für miteinander Seiendes, für orientiertes, besorgendes In-der-Welt-sein einen Sinn; das Ausweichen ist nur ein Umgangsphänomen des Miteinanderseins, ein extrem alltägliches, zu meist nämlich ein miteinander und füreinander Sorgen in einem einander Nichtsangehen.

Der fremdeste Mensch, dem wir begegnen, ist mit mir in meiner Welt und wird als solcher im Ausweichen und einander Vorbeigehen erfahren. Ein Stein oder ein Ziegel, der vom Dach fällt, bewegt sich streng genommen nicht an einem Fenster vorbei. Die letztere Weise des Miteinanderseins im Sinne des alltäglichen und weitgehenden einander Nichtsangehens, diese Art des Miteinanderseins ist nicht Nichts, sondern eine bestimmte Modifikation, eine Privation des Mitseins als *Aufeinander-angewiesen-sein*. Nur sofern Dasein als In-der-Welt-sein die Grundverfassung des Mitseins hat, gibt es das *Für-*

und *Wider-* und *Ohne-einander-sein* bis zum indifferenten Nebeneinander-hergehen.

Es ist wichtig, daß man diesen phänomenalen Grundbestand des Miteinanderseins sich ganz klar macht. Allen sonstigen Vorurteilen der Philosophie und allen üblichen Ansätzen der Erklärung und Deduktion solcher Phänomene zum Trotz muß man sich dieses Phänomen zur unverfälschten Gegebenheit bringen, und das ist möglich, da von Anfang an die Grundverfassung des Daseins als *In-der-Welt-sein* schon im Blick steht. Für das Verständnis ist nicht nur für diesen, sondern auch für die folgenden Charaktere von vornherein im Auge zu behalten, daß alle diese Phänomene, die wir hier natürlich nur im Nacheinander der Behandlung durchsprechen können, nicht etwa auch ihrer Seinsstruktur nach auseinander abgeleitet werden, sondern miteinander *gleichursprünglich* sind, daß zwar nur von der Grundverfassung des In-Seins aus alle anderen Charaktere verständlich werden können, daß sie sich aber nicht erst im Verlaufe des Daseins oder irgendeiner Daseinsentwicklung einstellen.

Das Miteinandersein, das die Seinsstruktur des jeweilig eigenen Daseins als Mitsein und die Seinsart der Anderen als Mitdasein zusammenfaßt, muß aus dieser Grundverfassung des In-der-Welt-seins verstanden werden. Dabei ist zu beachten, daß die nächste Begegnisart des Miteinander in der Richtung der Welt selbst liegt, in der das Besorgen aufgeht. Wir gehen also nicht so vor, daß wir irgendeinen Begriff vom Menschen zugrundelegen und deshalb, weil der Mensch vielleicht ein »soziales Wesen« sein soll, nun behaupten, zum Dasein gehöre die Struktur des Mitseins, sondern aus dem phänomenalen Bestand der Alltäglichkeit des Daseins selbst wird deutlich, daß nicht nur die Anderen, sondern merkwürdigerweise »*man selbst*« in dem da ist, was man alltäglich besorgt.

Dieses Miteinandersein nun ist bestimmt durch all die Charaktere, die wir früher bezüglich des In-Seins aufgezeigt haben, d. h. auch das indifferenteste Miteinandersein im Sinne

des Sich-nach-einander-richtens (z. B. in der räumlichen Orientierung), auch dieses ist nur verständlich, wenn das Miteinandersein *Miteinandersein in einer Welt* besagt, auf dessen Grunde dieses Miteinandersein, welches indifferent und dem einzelnen unbewußt sein kann, die verschiedenen Möglichkeiten sowohl der Gemeinschaft wie der Gesellschaft ausformt. Diese höheren Strukturen und ihre Fundierung können wir hier natürlich nicht genauer verfolgen.

Festzuhalten ist dieses: Die Weltlichkeit der Welt appräsentiert nicht nur Welt Dinge — die Umwelt im engeren Sinne —, sondern auch, obzwar nicht als weltliches Sein, *das Mitdasein Anderer und das eigene Selbst*. Das besagt aber, weltliches Begegnen von etwas entscheidet für sich noch nicht über die Seinsart des Begegnenden. Dieses kann als Zuhanden- und Vorhandensein, Mitdasein oder Selbstdasein appräsentiert werden. Phänomenal ist der Befund nicht abzuweisen, daß Mitdasein — das Dasein Anderer — und das eigene Dasein von der Welt her begegnen. Aufgrund dieses weltlichen Begegnens der Anderen könnte man diese im Unterschied zu den Welt Dingen in ihrem Vor- und Zuhandensein in der Umwelt als ›Mitwelt‹ abgrenzen, und das eigene Dasein, sofern es umweltlich begegnet, als die ›Selbstwelt‹ fassen. In meinen früheren Vorlesungen habe ich die Dinge so gesehen und die Termini in diesem Sinne gefaßt. Die Sache ist aber grundfalsch. Die Terminologie zeigt, daß die Phänomene in dieser Weise nicht hinreichend gefaßt sind, daß eben die Anderen, ob sie zwar weltlich begegnen, nicht die Seinsart und nie die Seinsart der Welt haben. Deshalb dürfen die Anderen auch nicht als ›Mitwelt‹ bezeichnet werden. Das weltliche Begegnenkönnen des Daseins und des Mitdaseins ist zwar konstitutiv für das In-der-Welt-sein des Daseins und damit jedes Anderen, aber es wird dadurch nie etwas Weltliches; wenn auch die Bestimmung ›mit‹ zu dem Phänomen ›Welt‹ gesetzt wird und wir von einer ›Mitwelt‹ sprechen, die doch diese Charakteristik verkehrt. Ich habe deshalb jetzt von vornherein den Ausdruck

»Mitsein« gebraucht. Die Welt selbst dagegen ist nie mit da, nie Mitdasein, sondern sie ist das, worin jeweils Dasein als Besorgen ist. Damit ist freilich nun diese merkwürdige Möglichkeit der Welt, daß sie Dasein, sowohl fremdes wie eigenes, begegnen läßt, noch nicht hinreichend aufgeklärt. Wir werden das erst in späteren Zusammenhängen vermögen.

Das Mitsein als eine Grundverfassung des Daseins soll zunächst ganz in seiner Seinsart der Alltäglichkeit verstanden werden. Wir haben dabei die Welt charakterisiert als bestimmt durch die Struktur der Bedeutsamkeit, d. h. Welt ist immer für das in ihr seiende Dasein in ganz verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit und Bestimmtheit verständlich. Sofern nämlich das In-der-Welt-sein selbst *Verstehen* ist, *Verstehen* aber keine Erkenntnisart ist, sondern eine primäre Seinsart des In-der-Welt-seins selbst ist, und Miteinandersein als ursprüngliche Konstitution des Daseins gefaßt ist, ist letzteres *eo ipso einander Verstehen*. Das einander Verstehen bewegt sich in einer wechselnden Vertrautheit und Verständlichkeit. Auch irgendein Wilder, der zu uns verpflanzt wird, versteht sich in dieser Welt, ob sie zwar im einzelnen ihm ganz und gar fremd sein kann.

So wenig kritisch und phänomenal angemessen der scheinbar voraussetzungslose Ansatz ist: »Zunächst gibt es nur ein Subjekt, dem dann erst überhaupt eine Welt zugetragen wird«, so wenig kritisch ist die Annahme, zunächst sei ein Subjekt nur für sich gegeben, und es sei die Frage, wie es zu einem anderen Subjekt komme, wie es möglich sei, daß man, da doch zunächst die Erlebnisse im eigenen Innern lediglich gegeben seien, auch die Erlebnisse der Anderen erfasse, in sie sich *ein-fühlen* könne. Man setzt an, als wäre ein Subjekt für sich eingekapselt gegeben, das nun die Aufgabe bekommt, sich in ein anderes Subjekt einzufühlen. Das ist eine widersinnige Fragestellung, widersinnig, weil ein Subjekt, angesetzt in diesem Sinne, nie so ist. Hat man vielmehr die Verfassung dessen, was Dasein ist, voraussetzungslos gesehen als In-Sein und Mitsein

im voraussetzungslosen Zunächst der Alltäglichkeit, dann wird deutlich, daß das Problem der *Einfühlung* ebenso widersinnig ist wie die Frage nach der Realität der Außenwelt.

Es wird ferner schon aus der Art, wie man sich aus der Welt her begegnet, deutlich, daß die Erfahrung des fremden und des eigenen ›Seelenlebens‹ zuvor nicht einer Erlebnisreflexion in dem traditionell gefaßten Sinne bedarf, um das eigene Dasein zu erfassen. Auch den Anderen verstehe ich nicht in dieser künstlichen Weise, als müßte ich mich in ein anderes Subjekt einfühlen, sondern ich verstehe ihn aus der Welt her, in der er mit mir ist, welche durch die Hinsicht im Miteinandersein entdeckt und verständlich ist. Nur weil Verstehen aus der Welt geschöpft ist, besteht die Möglichkeit, eine fremde Welt oder eine durch Quellen, Denkmäler und Überreste vermittelte Welt zu verstehen, denn dann habe ich ja nicht mehr die Personen, in die ich mich einfühlen soll, sondern Reste ihrer Welt. In dieser Verständlichkeit von Welt ist allererst Unverständlichkeit und Ferne möglich.

Mit der Ablehnung dieses Scheinproblems der Einfühlung — wie kommt ein zunächst isoliertes Subjekt zu einem anderen? — ist keineswegs gesagt, daß das Miteinandersein und dessen Verständlichkeit nicht der phänomenalen Aufklärung bedürfte, nur muß die Frage des Mitdaseins als eine Frage des Daseins selbst verstanden werden. Dieses ontologisch existenzial Ursprüngliche ist ontologisch nicht selbstverständlich, es schneidet das ontologische Problem der Einfühlung nicht ab.

b) Das Man als das Wer des Seins des Miteinander in der Alltäglichkeit

Die Struktur des Daseins ist nun daraufhin freizulegen, wie in ihm sich ein solches aus der Welt her bestimmtes Miteinandersein und eine damit gegebene Gemeinverständlichkeit konstituiert. Es ist zu fragen: Wer ist es eigentlich, der sich zunächst in einem solchen Miteinandersein versteht? Wie ist sol-

ches Verstehen selbst als Seinsart des Miteinanderseins aus der Seinsverfassung des Daseins zu interpretieren? Auf diesem Boden erst ist dann weiter zu fragen, *nicht wie das Verstehen überhaupt zustande kommt, sondern wie das mit dem Dasein immer schon seiende gegenseitige Verständnis aufgrund von Seinsmöglichkeiten des Daseins verbaut und mißleitet werden kann, so daß es gerade auf dem Grunde eines immer schon seienden Einanderverstehens nicht zu einem echten Verstehen kommt, daß das Verständnis im Sinne des Einanderverstehens immer niedergehalten wird in einer bestimmten durchschnittlichen Seinsart des Daseins selbst.*

So drängt auch der Aufweis des neuen Charakters des In-Seins — das Mitsein — und zwar in der Seinsart des aus der Welt her Seins auf die Frage, von der wir ausgingen: *Wer ist dieses Dasein in seiner Alltäglichkeit?* Man darf nicht der Täuschung verfallen, daß damit, daß gesagt wird, Dasein ist je meines — das Sein, das ich selbst bin — auch schon die Antwort auf die Frage nach dem Wer des Daseins in seiner Alltäglichkeit gegeben sei. Gerade weil Wer fragt nach dem Wer seines Seins, bestimmt es sich mit aus dem Sein des Daseins, das je in seiner Seinsweise ist, *was es ist.* Diese phänomenologische Explikation nimmt das Dasein in der Seinsart der Alltäglichkeit, im besorgenden Miteinanderaufgehen in der Welt. Das Dasein ist als Mitsein dieses Miteinandersein. Das Wer des Seins des Miteinanderseins beantwortet sich demnach aus diesem. Das Wer der Alltäglichkeit ist das ›*Man*‹.

Es wurde schon angedeutet, im Zunächst und Zumeist des alltäglichen Besorgens ist das jeweilige Dasein immer das, was es betreibt. *Man* selbst ist, was *man* macht. Die alltägliche Daseinsauslegung nimmt aus dem je Besorgten den Horizont der Auslegung und Benennung. *Man* ist Schuster, Schneider, Lehrer, Bankier. Hierbei ist das Dasein etwas, was auch Andere sein können und sind. Nicht nur sofern das Besorgte im Charakter der Verwendbarkeit und Beiträglichkeit für Andere steht, sind die Anderen umweltlich mit da, ist ihrem Mitdasein

Rechnung getragen, sondern auch sofern Andere dasselbe besorgen. In beiden Hinsichten auf die Anderen ist das Mitsein mit ihnen in einem Verhältnis zu ihnen, d. h. mit Rücksicht auf die Anderen und auf das, was die Anderen betreiben, ist das eigene Besorgen mehr oder minder erfolgreich oder nützlich, in bezug auf die, die Gleiches besorgen, mehr oder minder hervorragend, zurückbleibend, geschätzt oder dergleichen angesehen. Die Anderen sind im Besorgen dessen, was man selbst mit, für und gegen sie besorgt, nicht einfach nur vorhanden, sondern das Besorgen lebt ständig als Besorgen in der *Sorge um einen Unterschied gegen sie*, wenn auch nur, um den Unterschied auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein zurückbleibend gegenüber den Andern gleichsam aufholen will, sei es, daß es im Vorrang über sie darauf aus ist, die Andern niederzuhalten. Diese eigentümliche Seinsstruktur, die das Mitsein mit den Anderen in der alltäglichen Weise des Besorgens durchherrscht, bezeichnen wir als das Phänomen der *Abständigkeit* — die Sorge des Daseins um Abstand — gleichgültig wie weit sie gewußt ist oder nicht. Im Gegenteil, gerade wenn das alltägliche Besorgen nicht darum weiß, ist vielleicht gerade diese Seinsart mit den Anderen viel hartnäckiger und ursprünglicher da. Es gibt z. B. Menschen, die überhaupt nur aus Ehrgeiz das machen, was sie machen, ohne jedes Verständnis zu dem, was sie betreiben. Alle diese Bestimmungen haben natürlich hier keine moralische Bewertung oder dergleichen, sondern charakterisieren gleichsam nur Bewegungen im rohen Sinne, die das Dasein in seiner Alltäglichkeit macht.

Das eigene Besorgen — das Dasein als Mitsein — hat die Anderen in dieser Art in seine Sorge gestellt, angemessener formuliert: das Dasein als Mitsein *wird* von dem Mitdasein der Anderen und der von ihm so und so besorgten Welt *gelebt*. Gerade im eigensten alltäglichen Betreiben ist das Dasein als Mitsein mit den Anderen nicht es selbst, sondern die Anderen sind es, die das eigene Dasein leben. Diese Anderen

brauchen dabei nicht bestimmte Andere zu sein. Jeder Andere kann diesen Anderen vertreten. Der jeweilige Wer als dieser ist gerade gleichgültig, wichtig sind nur die Anderen, zu denen das eigene Dasein selbst gehört. Diese Anderen, zu denen man selbst gehört, und die man im Miteinandersein ist, ist gleichsam das ›Subjekt‹, das, was ständig da ist, das jedes alltägliche Besorgen betreibt.

Sofern nun das Dasein im Besorgen seiner Welt Mitsein ist, und als dieses Mitsein mit den Anderen in der Welt aufgeht, ist diese gemeinsame Umwelt zugleich die, die jeder in die Sorge gestellt hat als öffentliche Umwelt, von der man Gebrauch macht, der man Rechnung trägt, in der man sich so und so bewegt. Hier bewegen wir uns in Seinsweisen mit Anderen, die jeder Andere genauso wie ich ist, wo überhaupt jeder Unterschied im Sinne der besonderen Beschäftigung und des Berufes fällt. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart der Anderen auf; es läßt sich mitnehmen von den Anderen, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit noch mehr verschwinden. Im Umkreis seiner Seinsmöglichkeiten ist jeder völlig der Andere. Hier hat das eigentümliche ›Subjekt‹ der Alltäglichkeit – das *Man* – erst seine volle Herrschaft. Das öffentliche Miteinandersein wird völlig gelebt aus diesem Man. *Man* genießt und vergnügt sich, wie *man* genießt, und wir lesen und urteilen über die Literatur, wie *man* urteilt, wir hören Musik, wie *man* Musik hört, wir sprechen über etwas, wie *man* spricht.

Dieses Man, das kein Bestimmtes ist und das ›alle‹, obzwar nicht als Sein, sind, diktiert die Seinsart des alltäglichen Daseins. Das Man hat selbst eigene Weisen zu sein; die eine haben wir schon charakterisiert mit dem Phänomen der *Abständigkeit*. Die Tendenz des Mitseins, aus dem Unterschiede gegen die Anderen zu sein, gründet aber darin, daß das Miteinandersein selbst und das Besorgen den Charakter der *Durchschnittlichkeit* haben. Diese Durchschnittlichkeit ist eine existenziale Bestimmung des Man; sie ist das, um das es dem

Man wesentlich geht. Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt. Diese abgeschliffene Durchschnittlichkeit der alltäglichen Daseinsauslegung, der Weltbewertung und dergleichen Durchschnittlichkeit von Brauch und Mode, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jede Ausnahme ist kurzlebig und wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche wird über Nacht geglättet auf das jedem Zugängliche und keinem mehr Verspernte. Diese wesenhafte Durchschnittlichkeit des Man gründet wieder in einer ursprünglichen Seinsart des Man, die in seinem Aufgehen in der Welt gegeben ist, in dem, was die *Einebnung* des Miteinanderseins genannt werden kann, die Einebnung aller Unterschiede.

Zwischen den Phänomenen der *Abständigkeit*, *Durchschnittlichkeit* und *Einebnung* besteht ein existenzialer Zusammenhang. Das Man als das, was das alltägliche Miteinandersein in diesen seinen Seinsweisen bildet, konstituiert das, was wir im eigentlichen Sinne als *Öffentlichkeit* bezeichnen. Darin liegt: die Welt ist immer schon primär als die gemeinsame Welt gegeben, und es ist nicht so, daß auf der einen Seite zunächst einzelne Subjekte wären, so auch zunächst einzelne Subjekte, die jeweils ihre eigene Welt hätten, und daß es nun darauf ankäme, die verschiedenen jeweiligen Umwelten der einzelnen aufgrund irgendeiner Verabredung zusammenzuschieben und daraufhin zu vereinbaren, wie man eine gemeinsame Welt hätte. So stellen sich die Philosophen die Dinge vor, wenn sie nach der Konstitution der intersubjektiven Welt fragen. Wir sagen: Das erste, was gegeben ist, ist die gemeinsame Welt — das Man —, d. h. die Welt, in der das Dasein aufgeht, so zwar daß es noch nicht zu ihm selbst gekommen ist, wie es ständig so sein kann, ohne zu ihm selbst kommen zu müssen.

Wir hörten, daß das Dasein *zunächst nicht* im Eigenen und Nächsten lebt. Zunächst und alltäglich ist gerade die eigene Welt und das eigene Dasein am fernsten, man ist gerade die Welt, in der man miteinander ist; erst aus dieser heraus ver-

mag man mehr oder minder echt, in die eigene Welt hineinzuwachsen. Diese gemeinsame Welt nun, die primär da ist, und in die jedes heranwachsende Dasein zunächst hineinwächst, regelt als öffentliche alle Welt- und Daseinsauslegung. Sie gibt die Ansprüche und Bedürfnisse vor, sie behält in allem recht und zwar nicht aufgrund eines ursprünglichen Seinsverhältnisses zur Welt und zum Dasein selbst, nicht weil sie eine besondere und echte Kenntnis der Welt und des Daseins hätte, sondern gerade aufgrund eines alles beredenden Nichteingehens ›auf die Sachen‹ und aufgrund einer Unempfindlichkeit gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit ist überall dabei und doch so, daß sie sich auch schon immer davon gelöst hat. Weil sie aber überall dabei ist und die Daseinsauslegung bestimmt, hat sie für alles Wählen und Entscheiden schon entschieden. Die Öffentlichkeit nimmt dem Dasein die Wahl ab, seine Urteilsbildung und Wertschätzung, sie enthebt das Dasein der Aufgabe, sofern es im Man lebt, von ihm selbst her es selbst zu sein. Das Man nimmt ihm sein ›Zu-sein‹ ab und läßt alle Verantwortlichkeit auf sich abschieben, umso mehr als Öffentlichkeit und Man nichts zu verantworten haben, weil ja keiner da ist, der zu verantworten hat; denn das Man ist ja gerade *das Wer, das alle und keiner sind*, das Sein, von dem immer gesagt werden kann: Keiner ist es gewesen. Und doch geschieht daseinsmäßig das meiste in unserem Dasein aus dem Sein dessen, von dem wir sagen müssen, keiner war es.

So zeigt sich in der Öffentlichkeit die weitere konstitutive Seinsart des Man, daß es nämlich das jeweils eigene Dasein *entlastet*. Sofern nur im Dasein selbst die Tendenz zu einem Leichtnehmen und Leichtmachen liegt, kommt ihm diese von ihm selbst als Mitsein ausgebildete Seinsentlastung entgegen. Indem die Öffentlichkeit dem Dasein so mit ihrer Seinsentlastung entgegenkommt, behält sie eine hartnäckige Herrschaft; jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das Man, das die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet,

ist das *Niemand*, dem alles Dasein sich im öffentlichen Mit-einandersein von ihm selbst her schon ausgeliefert hat.

Aber nun ist phänomenologisch zu beachten, daß dieses »Niemand«, das ich von verschiedenen Seiten her jetzt nachdrücklich aufgewiesen habe, in der Tat nicht nichts ist. Das Man ist ein unabweisbares, ausweisbares Phänomen des Daseins selbst als Mitsein in der Welt. Man darf nicht sagen, weil man dafür keine Kategorien hat oder weil man meint, seiend sei nur, was so ist wie ein Stuhl, sei dieses Man eigentlich nichts. Vielmehr muß man umgekehrt den Seinsbegriff nach diesem unabweisbaren Phänomen selbst dirigieren. Das Man ist nicht nichts, aber auch kein weltliches Ding, das ich sehen, greifen und wägen kann; je öffentlicher dieses Man ist, desto unfäßlicher ist es, um so weniger Nichts ist es, sowenig, daß es eben das Wer des je eigenen Daseins in der Alltäglichkeit ausmacht.

Dieses Man, das als das »realste Subjekt« gewissermaßen, das es für das Dasein gibt, gefaßt werden muß, macht in seiner phänomenalen Struktur deutlich, daß das eigentlich Seiende des Daseins, das Wer, kein Ding und nichts Weltliches ist, sondern selbst nur eine Weise zu sein ist. Wenn wir phänomenal den Tatbeständen nachgehen, stoßen wir daher nicht auf ein Seiendes, sondern auf das Dasein, sofern es in dieser bestimmten Weise ist. Rechtfertigt ist dadurch wiederum, daß wir das Seiende, das wir selbst sind, mit dem Seinsausdruck »Dasein« bezeichnen. Phänomenal verbietet dieser Tatbestand des Man, nach einem Seienden zu fragen, das das Dasein wäre. Auch der Rückgang bis zu einem »Ich«, einem von aller Dinglichkeit abgelösten »Ichpol«, ist noch ein Zugeständnis an eine dogmatische und im schlechten Sinne naive Daseinsauslegung, die dem Dasein ein Subjektding unterlegt und es dann noch als »Ichding« und »Personding« behalten muß. Andererseits ist aber das »Ich« und das »Selbst« auch kein Epi-phänomen, d. h. nicht etwa der resultative Niederschlag einer bestimmten Seinskonstellation des Daseins. Das »Ich«, das

»Selbst«, ist nichts anderes als das Wer dieses Seins, d. h. dieses Seins selbst, das als Man die Seinsmöglichkeit des »Ich« selbst hat. Daß Dasein so sein kann, daß es zumeist und zunächst nicht es selbst ist, sondern im Man aufgeht, ist ein phänomenaler Befund, der zugleich darauf hinweist, daß das Sein des Daseins in den möglichen Seinsweisen seiner selbst zu suchen ist.

Auch wenn nach dem Wer gefragt wird, impliziert das schon gemäß der Tendenz der natürlichen Rede leicht den Fragesinn nach einem vorhandenen Seienden, an dem sich gewissermaßen das Dasein abspielt. Um so dringlicher ist es, auf die phänomenologische Forschung zurückzukommen: vor dem Wort und vor dem Ausdruck immer zuerst die Phänomene und dann die Begriffe! Aus dem phänomenologischen Befund des Man müssen wir nun die Orientierung nach der *Eigentlichkeit des Daseins*, nach dem *Selbst*, das das Dasein sein kann, behalten, so daß es zwar nicht aus diesem Miteinandersein herauspringt, sondern, als Mitsein konstitutiv in ihm bleibend, es doch es selbst ist.

Mit dieser eigentümlichen Seinsart, die die Alltäglichkeit im Man als besorgendes miteinander Aufgehen in der Welt kennzeichnet, ist nun auch eine alltägliche Art der Selbstauslegung des Daseins vorgegeben. Sofern Dasein in der Welt sich primär begegnet, und aus der miteinander besorgten Welt die Öffentlichkeit selbst Daseinsziele und Daseinsauffassung bestimmt, werden auch vermutlich alle fundamentalen Begriffe und Ausdrücke, die das Dasein zunächst für sich selbst ausbildet, im Blick auf die Welt, in der es aufgeht, gewonnen sein. Dieser Tatbestand, der sich in der *Sprachgeschichte* ganz deutlich zeigen läßt, bedeutet aber nicht etwa, wie man gemeint hat, daß die Sprachen zunächst nur an den materiellen Dingen orientiert seien, und daß die sogenannten »primitiven« Sprachen gewissermaßen über die Auffassung der materiellen Dinglichkeit nicht hinauskommen. Das ist eine völlige Verwirrung der Interpretation des Sprechens und der Selbstaus-

legung. Wie wir noch sehen werden, gehören die Sprache und die Rede selbst zum Dasein als In-der-Welt-sein und Miteinandersein, und wir werden sehen, wie von da aus notwendig bestimmte Selbstausslegungen des Daseins, bestimmte Begriffe, die das Dasein von sich selbst bildet, vorgezeichnet sind, ohne daß man sagen kann, diese Begriffe seien primitiv. Wenn man diese phänomenalen Strukturen des Miteinanderseins im Man und des Aufgehens in der Welt im Blick hält, dann hat es nichts Rätselhaftes mehr, daß das Dasein, sofern es sich selbst ausdrücklich meint und sich selbst ausspricht, eigentümliche Bedeutungen und Auslegungssinne gebraucht.

Wilhelm von Humboldt hat zum erstenmal auf Sprachen hingewiesen, die, wenn sie ›Ich‹ sagen wollen, dieses auszudrückende ›Ich‹ — das Dasein selbst — durch das Wort ›hier‹ fassen, so daß ›Ich‹ soviel wie ›hier‹ besagt; das ›Du‹ — der Andere — ist das ›Da‹, und das ›Er‹ — jener, der gerade nicht ausdrücklich zunächst anwesend ist — ist das ›Dort‹. Wenn man es grammatisch formuliert, werden die Personalpronomina — ich, du, er — durch Ortsadverbien ausgedrückt. Aber vielleicht ist diese Formulierung schon verkehrt. Man hat lange darüber gestritten, welches nun die ursprüngliche Bedeutung dieser Ausdrücke ›hier‹, ›da‹, ›dort‹ sei, ob adverbial oder pronominal. Der Streit ist am Ende ohne Boden, wenn man einmal gesehen hat, daß diese Ortsadverbien in ihrem Sinn Bezug haben auf das ›Ich‹ qua Dasein selbst. Sie haben in sich selbst das, was wir früher als die *Orientation* auf das Dasein selbst bezeichneten. Das ›Hier‹, ›Da‹, ›Dort‹ sind keine realen Ortsbestimmungen als Charakter der Welt Dinge selbst, sondern sind *Daseinsbestimmungen*. Mit anderen Worten: diese Daseinsbestimmungen ›hier‹, ›da‹, ›dort‹ als ›ich‹, ›du‹, ›er‹ sind gar keine Ortsadverbien, sie sind auch keine Ausdrücke für ›Ich‹, ›Du‹ und ›Er‹ in einem zugespitzten Sinne, so daß damit gewissermaßen besondere seiende Dinge gemeint wären, sondern sie sind *Daseinsadverbien* und als solche zugleich *Pronomina*. Das zeigt, daß gegenüber solchen Phänomenen die

Grammatik einfach versagt. Die grammatischen Kategorien sind nicht auf solche Phänomene zugeschnitten und überhaupt nicht aus dem Hinsehen auf die Phänomene selbst gewonnen, sondern in Hinsicht auf eine bestimmte Aussageform, den theoretischen Satz. Alle grammatischen Kategorien sind aus einer bestimmten Sprachtheorie, der Theorie des Logos als des Satzes, d. h. aus der ›Logik‹ gewonnen. Deshalb besteht von vornherein Verlegenheit, wenn man versucht, aus diesen grammatischen Kategorien solche Sprachphänomene wie die besprochenen aufzuklären. Der eigentliche Weg ist aber der, daß man hinter die grammatischen Kategorien und Formen zurückgeht und aus den Phänomenen selbst heraus den Sinn zu bestimmen versucht. An diesem Phänomen, das Humboldt aufgewiesen hat, ohne es in seinen letzten ontologischen Konsequenzen zu verstehen, liegt es, daß das Dasein, dem wir ja eine ursprüngliche *Räumlichkeit* zugewiesen haben, primär, wenn es von sich selbst spricht, aus dem heraus spricht, worin es sich befindet. Im alltäglichen Sichaussprechen spricht sich das Dasein an aus der Räumlichkeit, wobei Räumlichkeit in dem früher charakterisierten Sinn der entfernenden Orientierung des In-Seins zu nehmen ist. Man muß beachten, daß der Sinn des ›Hier‹, ›Da‹ und ›Dort‹ ebenso problematisch und schwierig ist wie der des ›Ich‹, ›Du‹ und ›Er‹. Das eigentliche Phänomen zur Aufweisung zu bringen, gelingt nur, wenn man Dasein selbst durch das In-Sein bestimmt, daß man sieht, wie die durchschnittliche Weise des Miteinanderseins und zugleich die Weise, die das In-der-Welt-sein bestimmt, in dieser Art aus der Räumlichkeit her sich ausspricht. Grundverkehrt wäre es zu meinen, solche Ausdrucksweise sei Zeichen einer zurückgebliebenen Sprache, noch an Raum und Matrix orientiert statt am geistigen ›Ich‹. Ist aber das ›Hier‹, ›Da‹ und ›Dort‹ weniger ›geistig‹ und rätselhaft als das ›Ich‹? Ist es nicht vielmehr ein angemessener Ausdruck des Daseins selbst, wenn man sich nur das Verständnis nicht dafür verbaut, da-

durch daß Räumlichkeit auf den Unterschied zum Raum der Naturwissenschaft orientiert wird?

VIERTES KAPITEL
Ursprünglichere Explikation des In-Seins:
das Sein des Daseins als Sorge

§ 27. *Das In-Sein und die Sorge — Aufriß*

In der bisherigen Betrachtung, in der wir nach der Struktur der Welt als Weltlichkeit (Bedeutsamkeit) und nach dem Wer dieses In-der-Welt-seins gefragt haben, war das In-der-Welt-sein, das wir als die Grundverfassung des Daseins bestimmten, immer Thema. Die besondere Explikation der Welt und des Man waren immer nur bestimmte Hebungen dieses Struktur-ganzen In-der-Welt-sein selbst. Zuletzt hat sich ergeben, daß das Dasein im Man selbst nur eine bestimmte Weise des In-der-Welt-seins darstellt; das Wer des Daseins ist je eine Weise zu sein, ob *eigentlich* oder *uneigentlich*. So wies auch die Frage nach dem Wer dieses Seienden auf eine Seinsart zurück, d. h. auf eine Art des In-der-Welt-seins. Darin liegt aber, daß das Sein des Daseins letztlich aus dem *In-Sein als solchem* zu bestimmen ist, und daß nur die rechte Explikation dieses Grundphänomens, des In-Seins, die Gewähr gibt, die übrigen gleichursprünglichen Daseinsstrukturen zu fundieren. Deshalb wurde auch schon zu Beginn der Analyse eine vorläufige Charakteristik dieser Seinsverfassung vorausgeschickt, indem wir dort zunächst in ganz roher Weise den Sinn dieses ›In‹ gegenüber einem bloß räumlichen Ineinander aufklärten. Jetzt kann deutlicher gesagt werden: Das Sein des Daseins ist nicht von der Seinsart der Welt, es ist weder Vorhanden- noch Zuhandensein von etwas, es ist ebensowenig das Sein eines ›Subjekts‹, dessen Sein dann immer wieder unausgesprochen formal als Vorhandensein genommen werden müßte. Vielmehr kann man sagen, wenn man die Orientierung an Welt und ›Subjekt‹ festhalten dürfte: Das Sein des Daseins ist gerade das Sein des

›Zwischen‹ Subjekt und Welt. Dieses ›Zwischen‹, das allerdings nicht erst dadurch entsteht, daß ein Subjekt mit einer Welt zusammentrifft, ist das Dasein selbst, aber auch wieder nicht als Eigenschaft eines Subjekts! Daher darf Dasein eben streng genommen aus diesem Grund nicht als ›Zwischen‹ gefaßt werden, weil die Rede von einem ›Zwischen‹ Subjekt und Welt immer schon voraussetzt, daß zwei Seiende gegeben sind, wozwischen eine Relation bestehen soll. Das In-Sein ist kein ›Zwischen‹ von realen Seienden, sondern das Sein des Daseins selbst, zu dem eine Welt jeweils mitgehört, und das jeweilig meines und zunächst und zumeist das Man ist. Deshalb ist es immer, mindestens wenn man begrifflich streng sprechen will, verkehrt, menschliches Dasein als einen Mikrokosmos gegenüber der Welt als Makrokosmos zu bezeichnen, weil die Seinsart des Daseins wesentlich von jeder Art des Kosmos verschieden ist.

Die Analyse der Welt und die des Man drängt immer wieder auf dieses Phänomen des In-Seins. Dieser Anweisung ist nun zu folgen, d. h. wir haben zu versuchen, wie weit sich das spezifische Phänomen des In-Seins selbst noch näher aufdecken und bestimmen läßt. Auf diesem Wege einer noch ursprünglicheren Explikation des In-Seins versuchen wir, zu der Seinsstruktur des Daseins vorzudringen, aus der wir selbst dann überhaupt die Bestimmungen der Seinsverfassung des Daseins schöpfen und terminologisch fixieren. Wir nennen diese Seinsstruktur die *Sorge*.

Mit dieser Explikation des In-Seins als solchem kommen wir zur dritten Stufe der Analyse des Grundphänomens des In-der-Welt-seins als Ganzem. Durch die Analyse des In-Seins müssen sich jetzt auch die Phänomene aufklären lassen, die bei den früheren Analysen immer schon notwendig beigezogen werden mußten, so das Besorgen, von dem wir ständig in seiner Funktion des primären Appräsentierens sprachen, welches wir auch als Verstehen bestimmten, ferner das Erkennen, das wir als eine bestimmte Ausbildungsart des Verstehens selbst charak-

terisierten. Die Untersuchung dieses Grundcharakters des Daseins gliedert sich demnach vierfach. Zur Abhebung kommt: Erstens das Phänomen der *Entdecktheit*, zweitens das *Verfallen* als eine Grundbewegtheit des Daseins, drittens die Struktur der *Unheimlichkeit* (von Zuhause her — Vertrautheit) und viertens die *Sorge*.

Der Gang der Explikation führt so durch die phänomenalen Strukturen hindurch zu dem Phänomen, an dem sich das Sein des Daseins antreffen läßt, wenn auch nicht explizit und in hinreichendem Umfang. Die genannten Phänomene hängen unter sich zusammen und in der Ordnung, wie sie hier vorgegeben sind, zeigt sich zugleich ein gewisser Fundierungszusammenhang unter ihnen.

§ 28. Das Phänomen der Entdecktheit

a) Die Struktur der Entdecktheit des Daseins in seiner Welt: die Befindlichkeit

Aus der zuletzt durchgeführten Analyse des Daseins als Mitsein und bezüglich seiner Seinsart als Man ergab sich, daß in der besorgten Welt und gerade in der öffentlichen Welt das Dasein selbst — *man* selbst — *mitentdeckt* ist. Die Welt ist nicht nur jeweils im besorgenden Begegnenlassen in ihrer Bedeutsamkeit *erschlossen* als das orientierte Worin des Seins des Daseins, sondern das Dasein ist selbst bezüglich seines In-Seins selbst da, *selbst für es selbst da*. Das Dasein ist selbst in seinem Mitdabei-Sein bei dem, was es besorgt, und ist in gewissem Sinne entdeckt.

Diese beiden Phänomene, die Erschlossenheit der Welt selbst sowohl wie der Tatbestand, daß das In-der-Welt-sein seinerseits mitentdeckt ist, bestimmen das einheitliche Phänomen,

das wir als *Entdecktheit* kennzeichnen.¹ Dieser Ausdruck soll vor allem kenntlich machen, daß es sich dabei noch gar nicht und zumeist auch nie um ein besonderes thematisches Wissen um die Welt oder gar ein bestimmtes Wissen um sich selbst handelt, sondern daß es allein um die Seinsstruktur des Daseins selbst geht, die solches Wissen allererst fundiert und so ermöglicht, daß Welt als erschlossene in ein ›Da‹ begegnen kann. ›Da‹ ist das Sein selbst, das wir Dasein nennen. Bei diesem Mitentdecktsein des Daseins ist nun dieses Dasein selbst nicht ausdrücklich thematisch gehabt oder gewußt, vielmehr soll diese Struktur der Entdecktheit als eine Seinsstruktur, als eine Weise zu sein, gefaßt werden. Die Daseinsadverbien mit ihrem pronominalen Sinn des ›Ich‹ und ›Du‹ machen nur als ›hier‹ und ›dort‹ das eigene In-Sein als Dasein und das andere als Mitdasein deutlich. ›Hier‹ und ›dort‹ ist nur möglich, sofern es so etwas wie ›Da‹ überhaupt gibt, welches ›Da‹ unser Sein zum Miteinandersein ist, sofern überhaupt die Möglichkeit einer Bewandtnisganzheit besteht. Ein in der Welt vorkommendes, ein materielles Ding ist nie selbst ein ›Da‹, sondern begegnet in ein solches. Deshalb bezeichnen wir das Seiende, das wir auch Mensch nennen, als dasjenige, das *sein ›Da‹ selbst ist*. Damit kommen wir erst zur strengen Formulierung der Bedeutung des Terminus ›Dasein‹.

›Dasein‹ heißt in unserer terminologischen Verwendung gemäß den Phänomenen nicht so viel wie ›da‹ und ›dort‹ vorkommen, sondern *das ›Da‹ selbst sein*. Der ›Da‹-Charakter liegt in der Seinsart eines Seienden, das die Struktur der Entdecktheit von Welt und mit dieser die Entdecktheit des In-der-Welt-seins selbst hat. Das Sein des Daseins als In-der-Welt-sein, als entfernend bebringendes, ist das Da selbst. Solches Seiendes, das

¹ [Anm. des Hrsg. Die Termini ›Entdecktheit‹ und ›Erschlossenheit‹ sind hier in ihren Bedeutungen noch nicht so fest umgrenzt, wie sie es später in ›Sein und Zeit‹ sein werden. An dieser Stelle ist vielmehr die umgekehrte Tendenz bemerkbar, daß ›Entdecktheit‹ dem Dasein als Existenzial zugesprochen wird und ›Erschlossenheit‹ Seinsbestimmung der Welt ist. Vgl. Nachwort.]

Dasein ist, *bringt sein Da von Hause aus mit*, so daß Welt überhaupt erst entdeckt sein kann. Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit, nicht im Sinne einer toten Eigenschaft, sondern als das, was zu sein, nämlich sein Da zu sein, gerade der eigentliche Seinssinn des Daseins ist. Gemäß dem über das Man Gesagte ist dieses Da zunächst immer das Mit-da mit Anderen, d. h. das öffentlich orientierte Da, in welchem öffentlich orientierten Da jedes Dasein ständig bleibt, auch dann, wenn es sich gleichsam ganz auf sich selbst zurückzieht.

Die spezifische Entdecktheit der Welt, die wir im Unterschied von der des In-Seins *Erschlossenheit* genannt haben, ist vorläufig mit der Analyse der Bedeutsamkeit und Weltlichkeit hinreichend als diejenige Erschlossenheit bestimmt, die dadurch gegeben ist, daß Seiendes vom Charakter des Daseins eine Welt erschließt bzw. erschlossen hat. Die Mit-Entdecktheit des In-Seins selbst, daß ich zu meinem Dasein selbst bin, zunächst weltlich, d. h. selbst weltlich im besorgenden Aufgehen in der Welt mich mithabe, ist keine Folge der Welterschlossenheit, sondern ist mit ihr gleichursprünglich. Die Struktur dieser Mitentdecktheit des Daseins mit seiner Welt ist nun genauer zu bestimmen.

Das Besorgen, sagten wir, geht in der Bedeutsamkeit auf; es ist besorgenderweise Sichaufhalten bei der Welt, bei der Welt in ihrer Beiträglichkeit, Nützlichkeit und dergleichen. Sofern die Welt so in diesen Charakteren der Bedeutsamkeit begegnet, begegnet sie dem Besorgen, d. h. sie adressiert sich gleichsam ständig an ein Sein, das auf die Welt *angewiesen* ist, das *den Sinn des Sorgens* hat, des In-Sorge-seins um etwas. Dieses besorgende Angewiesensein auf die Welt, das die Seinsart des Daseins bestimmt, wird von der Welt selbst nun ständig so oder so *angegangen*. Die Welt geht das Besorgen an, d. h. als im Besorgen entdeckte begegnet sie nicht einem bloßen Hinsehen und Hinstarren auf etwas Vorhandenes, sondern sie begegnet primär und ständig — auch beim Hinsehen auf die Welt — einem *sorgenden* In-ih-*sein*, d. h. das In-der-Welt-

sein ist von der *Bedrohlichkeit* und *Unbedrohlichkeit* der Welt gleichsam ständig aufgerufen. In allem Umgang mit der Welt ist das Dasein als In-Sein in irgendeiner Weise angegangen und aufgerufen (Weise der *Befindlichkeit*), und sei es nur als die Ungestörtheit des Verrichtens, als die beruhigende Gleichmäßigkeit eines unbedrohten Gebrauchs, als Gleichgültigkeit des alltäglichen Erledigens dessen, was in die Sorge gestellt ist.

Diese Charaktere der Indifferenz: die Ungestörtheit des Umgangs, die beruhigende Gleichmäßigkeit des alltäglichen Tuns, die Gleichgültigkeit des Erledigens können jederzeit (und werden es auch) von solchen der Unruhe und Bangigkeit abgelöst werden oder wiederum von denen des Unbeschwertseins und des Sichloslassens bis zur fliegenden Raserei. Die Phänomene der Indifferenz und ihre Ausschläge im Angangensein sind überhaupt nur möglich, weil das besorgende In-der-Welt-sein von Hause aus durch die *Bedrohlichkeit* und *Unbedrohlichkeit*, kurz: durch die Welt als Bedeutsamkeit adressabel ist. Sofern das Dasein selbst an ihm selbst Sorge ist, nur deshalb ist die Welt in ihrer Bedrohlichkeit, in ihrer Bedeutsamkeit erfahren. Das besagt nicht, daß das sorgende Dasein »subjektiv« die Welt so auffaßt, das ist eine vollständige Verkehrung der Tatbestände, sondern das sorgende In-Sein entdeckt die Welt in ihrer Bedeutsamkeit.

In einem solchen Gehobensein bzw. in einem gegenteiligen Herabgedrücktsein zeigt sich immer wieder dasselbe Phänomen als Verfassung des Daseins, daß es sich in allem seinem Umgang mit der Welt selbst immer so oder so *befindet*. Es befindet sich so oder so, in dieser oder jener *Stimmung*. Wenn wir sagen, es *befindet sich*, so ist mit diesem »Sich« zunächst gar nicht ausdrücklich ein ausgeformtes und thematisch gewußtes »Ich« selbst gemeint, sondern es kann gerade im alltäglichen Aufgehen im Man dieses Man selbst in seiner Unbestimmtheit sein und ist es auch. Diese Mitentdecktheit des In-der-Welt-seins im Angangenerwerden von der Welt ist nur deshalb

möglich, weil Dasein von Hause aus *sich* immer in jeder seiner Seinsweisen *befindet*, weil Dasein selbst für es selbst entdeckt ist. Diese Grundform der primären Mitentdecktheit des Daseins bezeichnen wir als *Befindlichkeit*.

Ein Stein befindet sich nie, sondern ist lediglich vorhanden; ein ganz primitives einzelliges Lebewesen dagegen wird sich schon befinden, wobei diese Befindlichkeit die größtmögliche und dunkelste Dumpfheit sein kann, aber bei all dem ist es wesentlich der Seinsstruktur nach von so etwas wie einem bloßen Vorhandensein eines Dinges, einer Sache, verschieden.

Sich-selbst-befinden im In-der-Welt-sein, kurz gesagt: die Befindlichkeit, gehört mit zum In-der-Welt-sein als solchem. Wir wählen diesen Ausdruck, um mit dem Sichbefinden irgendwelche Reflexionen auf sich selbst von vornherein zu vermeiden. Wir werden dieses Phänomen noch genauer bei der Analyse der Sorge selbst sehen lernen. Dasein *hat* seine Welt, nämlich als erschlossene, und Dasein befindet sich. Das sind zwei phänomenologische Aussagen, die einen und denselben einheitlichen Tatbestand meinen, nämlich die Grundstruktur des In-der-Welt-seins, die Entdecktheit. *Die Befindlichkeit drückt ein Befinden aus, daß das Dasein in seinem Sein als seiend je sein Da ist, und wie es dieses Da ist.* Man muß sich daher gänzlich eines Versuches entschlagen, die Befindlichkeit als ein Vorfinden von inneren Erlebnissen oder überhaupt als irgendein Erfassen eines Inneren zu interpretieren. Befindlichkeit ist vielmehr eine Grundart des Seins des Daseins, seines In-Seins. Dieser Entdecktheitscharakter der Befindlichkeit betrifft das In-der-Welt-sein als solches und zwar alltäglich immer als Sichbefinden von dem her, wobei man sich aufhält, daß bei all dem, was wir tun, bei dem, wobei wir uns aufhalten, uns — wie wir sagen — in irgendeinem Sinne »zumute« ist. Dieses Zumutesein braucht selbst nicht bewußt zu sein und kann eine gänzliche Indifferenz darstellen — Gleichgültigkeit, Öde, Leere und Schallheit des Daseins — Charaktere, die im

flüchtigsten Moment des Daseins immer konstitutiv für das Aufgehen in der Welt sind.

Das Phänomen der *Stimmung* und des *Gestimmtseins*, das für die Aufklärung der Daseinsstruktur bisher gänzlich im Dunkeln liegt, ist ein Exponent der Befindlichkeit. All diese wesentlichen Phänomene der Stimmung und des Gestimmtseins können nur auf dem Grunde dieser bisher herausgestellten Daseinsstrukturen überhaupt expliziert werden. Was man sonst ›Gefühle‹ und ›Affekte‹ nennt und als eine besondere Klasse von Erlebnissen behandelt, bleibt so lange in seiner primären Seinsstruktur ungeklärt, als man sich nicht die Aufgabe stellt, die Grundverfassung des Daseins und hier im besonderen seine Entdecktheit herauszustellen, um die so bezeichneten Phänomene dorthin zurückzunehmen. Man kann wohl immer solche Phänomene des Gefühls und des Affektes bis zu gewissen Grenzen beschreiben, hat aber dabei immer, um mit *Kant* zu reden, einen ›Volksbegriff‹, wenn anders man auch für diese Phänomene die Forderung stellt, daß sie in ihrer phänomenalen Struktur bestimmt werden müssen, bevor man anfängt, sie im einzelnen zu beschreiben. Eine noch so weitgehende Psychologie wird nie die eigentliche Struktur dieser Phänomene herauslösen, weil jede Psychologie grundsätzlich überhaupt nicht in die Dimension der Daseinsstruktur als solcher kommt, weil ihr diese Problematik grundsätzlich verschlossen ist. Die Vernachlässigung dieser Phänomene der Gefühle und Affekte hängt, ganz allgemein ohne Rücksicht auf die Daseinsanalyse gesprochen, damit zusammen, daß die *Anthropologie* überhaupt primär auf *Erkennen und Wollen* orientiert ist, kurz gesagt: auf die *Vernunft*. Die Gefühle sind dann eben das, was das Erkennen und Wollen *begleitet*, so wie ein Hagelschlag das Gewitter. Bei *Kant* gibt es die Überlegung, daß die Gefühle etwas sind, was die Vernünftigkeit hemmt oder beeinträchtigt, sie müssen daher zur Sinnlichkeit gezählt werden, zu dem, was das $\mu\eta\ \delta\upsilon$ im Menschen ist. Dadurch hat man sich im vorhinein das Verständnis des Sinnes, den diese Phänomene

für die Struktur des Seins selbst haben, verlegt. Freilich wird man bei einer näheren Analyse der Strukturen davon absehen müssen, sie in irgendeiner Tafel von Affekten oder Gefühlen zu klassifizieren, sie sind vielmehr nur zu verstehen im Zusammenhang der Grundbewegung des Daseins selbst.

Mit der Zuordnung der Phänomene der Gefühle und Affekte zur Struktur der Befindlichkeit ist auch nichts gesagt über den Erkenntnischarakter dieser Strukturen, wohl aber angedeutet, daß in der Tat solche Affekte und Weisen des Fühlens die Möglichkeit haben, Dasein selbst in seinem Sein zu entdecken. Gleichzeitig können aber auch dieselben Phänomene aufgrund eines eigentümlichen Seinszusammenhangs im Dasein, den wir noch kennenlernen werden, die Tendenz haben und die Möglichkeit, das Dasein selbst und die Welt zu *verdecken*, daß ineins mit der Entdecktheit die Möglichkeit der Verdeckung erwächst, die Täuschung. Täuschung erwächst nicht durch Fehlschluß, sondern immer durch ein primäres Nicht-verstehen, d. h. durch ein Verdecken, das wieder aus der Seinsart des Daseins verständlich gemacht werden muß.

Befindlichkeit ist das Apriori für Entdecktheit und Erschlossenheit, sie ist ein gleichursprünglicher Charakter neben der Erschlossenheit und macht mit ihr das aus, was wir die *Entdecktheit* nennen. Die Entdecktheit selbst ist keine Eigenschaft, sondern wie jede Struktur des Daseins eine Weise seines Seins selbst und damit eine Weise seines Seins, die es als Sorge seinerseits ständig in die Sorge stellt; d. h. das Dasein besorgt ständig sein Da, seine Entdecktheit.

Die Befindlichkeit selbst ist nun die genuine Weise, das Dasein zu sein, sich selbst als entdecktes zu haben, die Art, in der das Dasein selbst sein Da ist. Das Da ist dabei keineswegs als Objekt verstanden, als mögliches Thema des Erfassens, sondern In-Sein als Sichbefinden besagt eben, daß dieses Da unthematisch, aber deshalb gerade eigentlich entdeckt ist, so daß diese Entdecktheit nichts anderes ausmacht, als die Weise zu sein. Entdecktheit als Verfassung eines Seienden, dessen We-

sen es ist zu sein, kann daher nur als eine *Seinsart* und *Seinsmöglichkeit des Daseins selbst* verstanden werden. Das ist nur die Anwendung eines allgemein ontologischen Satzes, der von allen Seinscharakteren des Daseins gilt, daß sie nie Eigenschaften sind, sondern alle diese Charaktere sind *Möglichkeiten des Daseins zu sein*, Modi seines Seins selbst.

Zum In-der-Welt-sein gehört konstitutiv Entdecktheit, das besagt: Dasein ist als Besorgen wesensmäßig befindliches Sein zur erschlossenen Welt. Welterschließen ist immer schon sich Befindendes. Man muß sich die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Befindlichkeit und der Erschlossenheit von Welt phänomenal vergegenwärtigen: Dasein befindet sich zunächst nicht etwa bei sich selbst, um dann von da aus sich nach einer Welt umzusehen, sondern Befindlichkeit ist selbst ein Charakter des In-Seins, d. h. des Immer-schon-Seins in einer Welt. Die nächste phänomenale Konkretion dieser Struktur des In-Seins in der Entdecktheit muß wie immer in der Alltäglichkeit des Miteinanderseins gesucht werden.

b) Der Seinsvollzug der Entdecktheit: das Verstehen

Entdecktheit als eine Weise zu sein, wird im Besorgen der Welt selbst immer mitbesorgt. Das Dasein ist sein Da und läßt die Welt in das Da begegnen. Mit der Erschlossenheit und der Befindlichkeit sind für das Dasein Möglichkeiten gegeben, sein Da, d. h. seine Entdecktheit, so oder so zu sein. *Den Seinsvollzug dieser Seinsmöglichkeiten, die wir Entdecktheit nennen, bezeichnen wir als Verstehen.* Wir gewinnen hier die eigentliche Definition des Verstehens aus der Seinsstruktur des Daseins selbst. Wir haben früher schon angedeutet, daß Verstehen nicht und primär nicht als Erkennen gefaßt werden darf, auch dann nicht, wenn man Erkennen als eine Seinsart des Daseins nimmt.

Verstehen ist eine Seinsart des Seienden vom Charakter des In-Seins. Es ist das *Sein-bei* erschlossener Besorgbarkeit und

zwar ein solches befindliches Sein-bei, das sich selbst immer mitentdeckt. *Verstehen als befindliches Erschließen und Erschlossenhaben von Welt ist als dieses ein erschließendes Sich-befinden.* Wie Entdecktheit die Seinsstruktur der vollen Daseinsverfassung ausmacht, die Welt, das In-Sein und jede Weise zu sein mitbetrifft, so erstreckt sich auch der zugehörige Seinsvollzug, das Verstehen, immer auf die *volle* Verständlichkeit, d. h. auf Welt, Mitdasein und eigenes Dasein. Es kann dabei sein, daß jeweilig der Verstehensvollzug thematisch im besonderen auf die Welt z. B., auf das Mitdasein Anderer oder auf das eigene Dasein geht, aber auch hier sind die Phänomene, die zum Umkreis der Entdecktheit, d. h. der vollen Verständlichkeit des Daseins selbst gehören, immer mitverstanden. Das ist ein apriorischer Satz für das Verstehen, ohne den man ständig in der Bestimmung dieses Phänomens irre gehen würde. Es ist eine mit der Unkenntnis der echten Daseinsstruktur zusammenhängende Täuschung, wenn man meint, es gäbe ein gesondertes Verstehen von bloßer Welt oder von fremdem Dasein. Aus dieser Struktur des Verstehens, die im Dasein selbst gründet und die das Verstehen als den Seinsvollzug der Entdecktheit bestimmt, ergeben sich entscheidende Richtpunkte für alle Probleme der *Hermeneutik*. Eine solche Hermeneutik ist nur möglich aus der Explikation des Daseins selbst, zu dessen Seinsart das Verstehen gehört. Erst mit dem durch die Entdecktheit vorgezeichneten Kreis von Verständlichkeit, nämlich der Welt, des In-Seins und des Mitdaseins Anderer, ist die Möglichkeit gegeben, daß es Unverständliches gibt. Alles »Nicht-Da« und im Da Verstandene ist nur ein Modifikat des Da, und nur aus der Verständlichkeit heraus gibt es einen möglichen Zugang zum prinzipiell Unverstehbaren, zur Natur. Nur weil Geschichte ist, *Dasein selbst das primär geschichtliche Sein ist*, kann so etwas wie Natur entdeckt werden, nur deshalb gibt es Naturwissenschaften.

Die Verständlichkeit des Daseins und des Mitdaseins sowie das Unverständnis variiert nun selbst immer in der Abhängig-

keit vom Verstehen der Welt und umgekehrt. Die jeweilige Entdecktheit des Daseins und des Miteinanderseins modifiziert das Verstehen von Welt, d. h. Verstehen ist immer als *ganzes* das, was es ist im Sinne des Seins der Entdecktheit des Daseins. Darin gründet das, was man äußerlich betrachtet als den sogenannten *Zirkel im Verstehen* bezeichnet. Man findet im Verstehen lediglich einen Zirkel vor, wenn man nicht sieht, daß zu jedem Verstehen als solchem immer Verstehen von Welt, Dasein und Mitdasein gehört. Deshalb ist es kein Zufall und keine bloße Unbequemlichkeit, auf die man bei bestimmten Aufgaben des Verstehens in den historischen Disziplinen zurückkommt, daß man sagt: Etwas hänge leider vom persönlichen Standpunkt des Historikers ab. Man muß ihn mit in Kauf nehmen, aber das Ideal wäre, daß man von dieser Subjektivität frei wäre. Diese Ansicht ist widersinnig. Das Ideale ist gerade, daß das verstehende Dasein zum Verstehen seiner selbst mitgehört, und die Konsequenz ist nicht, darüber zu jammern, sondern da eine Aufgabe zu sehen und das Dasein selbst in die jeweilige Seinsart des Verstehens zu bringen, damit es als Verstehen den Zugang zu der zu verstehenden Sache haben kann.

Der primäre Sinn des Terminus ›Verstehen‹, wie wir ihn hier gebrauchen, wird deutlich an Wendungen, wie wir sie in der Sprache öfters finden. Wenn ich zu einem Andern sage: ›Sie haben mich verstanden‹, meine ich dabei: ›Sie wissen, woran Sie sind, mit mir sowohl wie mit sich selbst‹. Verstehen in diesem Sinne gibt den eigentlichen ursprünglichen Sinn her, d. h. *das Verstehen ist die Entdecktheit des Woran-seins mit etwas*, die Entdecktheit der Bewandtnis, die es mit der Umwelt, mit meinem eigenen Dasein und mit dem Sein der Anderen hat. Entdecktheit der Bewandtnis, so zwar daß man sie selbst in seinem In-Sein geworden ist, heißt *Verstanden-haben*. Verstanden-haben besagt nichts anderes als diese jeweilige Bewandtnis sein. Es handelt sich lediglich um eine Abart dieses eigentlichen Verstehens, wenn dieses nur noch nachforschen-

des, kenntnisnehmendes Verstehen wird, welches aber bestimmte Seinsmodifikationen des Verstandenen in sich birgt.

Verstehen kann in den einzelnen faktischen Vollzugsstufen scheinbar vom sich selbst Verstehen absehen, aber nur solange als es gilt, einen schon entdeckten Bezirk von Tatbeständen im einzelnen genauer zu bestimmen. Die genauere Bestimmung erfolgt im Sinne eines auslegenden Bestimmens innerhalb eines vorgegebenen Horizontes. Nicht von sich selbst und seinem Verstehen kann das Dasein aber dann absehen, wenn es sich um den entscheidenden Verstehensvollzug, nämlich die Sache überhaupt erst zu entdecken, handelt. Aus den verschiedenen Möglichkeiten des Verstehens, (die wir hier natürlich nicht betrachten können und) die immer Seinsmöglichkeiten des Daseins sind, entspringen auch die verschiedenen Stufen und Formen des theoretischen Verstehens, bestimmte Formen möglicher verstehender Wissenschaften. Es ist aber immer im Auge zu behalten, daß Verstehen nie durch noch so viele Kenntnisse und Beweise zu gewinnen ist, sondern umgekehrt alles Erkennen, erkennende Beweisen und Beischaftern von Argumenten, Quellen und dergleichen setzt immer schon Verstehen voraus.

Schon mit dem eigentümlichen Tatbestand, daß wir zwischen *eigentlichem* und *uneigentlichem Verstehen* unterscheiden müssen, zeigt sich, daß Verstehen als Seinsvollzug der Entdecktheit selbst bestimmten Modifikationen unterliegt, die dem Dasein selbst gegeben sind. Es besteht in Dasein selbst die Möglichkeit, daß es sich in einem Verstehen bewegt, das nur so aussieht wie Verstehen und keines ist. Dieses eigentümliche Scheinverstehen beherrscht das Dasein in weitem Ausmaß.² Weil das Verstehen als Seinsstruktur des Daseins dieser Möglichkeit des *Scheines*³ unterliegt, bedarf jedes Verstehen der *Aneignung*, der *Verfestigung* und der *Verwahrung*. Damit ist gesagt: Verstehen und Verständnis kann *entgleiten*, und Verstandenes kann wiederum *verstellt* werden, unzugänglich wer-

² Vgl. § 26, b), S. 335 ff.

³ Vgl. § 9, a), S. 111 ff.

den; Verständnis wird zum Unverständnis. Damit ist nicht gesagt, daß überhaupt nichts mehr da wäre; denn das ist widersinnig, sofern zum Dasein immer Entdecktheit und damit Verständnis gehört. Es ist vielmehr etwas viel Fundamentaleres da als nichts, nämlich das Scheinverstehen, das So-Aussehen, als sei dieses Unverständnis selbst noch ein echtes. Im Dasein selbst liegt die Möglichkeit, daß es sich in die Täuschung bringt.

c) Die Ausbildung des Verstehens in der Auslegung

Die Ausbildung des Verstehens bewerkstelligt sich in der *Auslegung*. Wir sahen: Verstehen ist der Seinsvollzug der Entdecktheit; *Auslegung ist der Vollzugsmodus dieses Seinsvollzuges der Entdecktheit. Auslegung ist die Grundform alles Erkennens.*

Damit ist nach Früherem gesagt, daß Auslegung als solche nicht eigentlich erschließt, denn das besorgt das Verstehen bzw. das Dasein selbst. Auslegung besorgt immer nur die *Hebung des Erschlossenen* als Ausbildung der einem Verstehen eigenen Möglichkeiten. Die nächste alltägliche Art der Auslegung hat die Funktionsform der Appräsentation und zwar der Appräsentation der Bedeutsamkeit im Sinne der Hebung der jeweils zugänglichen Verweisungszusammenhänge.

Die Frage des Kindes, was ein bestimmtes Ding sei, wird dadurch beantwortet, daß man angibt, wozu es gebraucht wird, indem man das Vorfindliche aus dem her bestimmt, was man damit macht. Diese Bestimmung und Auslegung nimmt zugleich Bezug auf das In-Sein, auf den Umgang mit dem betreffenden Ding, und mit einer solchen Auslegung kommt nun dieses Ding erst eigentlich als Präses, Verständliches in die Umwelt, wenn man selbst in die Bewandnis, die es mit dem Umweltding hat, gekommen ist. Die Auslegung appräsentiert das *Wozu* eines Dinges, und damit *hebt* sie die Verweisung des »Um-zu« heraus. Sie bringt das zur Hebung, *als was* das be-

gegenende Welt Ding zu nehmen, d. h. zu verstehen ist. Die primäre Form aller Auslegung als der Ausbildung des Verstehens ist das *Ansprechen von etwas aus seinem ›Als-was‹ her*, das *Ansprechen von etwas als etwas*, d. i. ein Appräsentieren im Besprechen des so im primären und leitenden Anspruch Appräsentierten. Diese Funktionsform der Auslegung als *›Ansprechen von etwas als etwas‹* braucht dabei sich nicht notwendig in der sprachlichen Form eines Satzes auszudrücken, vielmehr ist die grammatische Form des Satzes immer nur eine Ausdrucksform des primären und eigentlichen Satzes, nämlich dieses Ansprechens von etwas als etwas. In dieser Hebung des *Wozu* und des *Worumwillen* etwas ist, wird die Unverständlichkeit behoben, die Bedeutung der Bedeutsamkeit wird gleichsam *ausdrücklich gemacht, sie kommt zu Wort*. Als so gehobene Bedeutung kann sie nun selbst ihr Wort erhalten, und es besteht jetzt erst die Möglichkeit, die gehobene Bedeutung als Wortbedeutung von der bedeuteten Sache zu unterscheiden — ein in seiner Struktur komplizierter und in verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten wiederum variierender Prozeß, dessen Darstellung in die Logik gehört.

In dem zuletzt Gesagten aber liegt für uns etwas Wesentliches: *Wortausdruck — Sprache* — ist nur, sofern es dieses Ansprechen gibt, und solches Ansprechen von etwas als etwas ist nur möglich, sofern es Auslegen gibt, Auslegung ist wiederum nur, sofern es Verstehen gibt, und Verstehen ist nur, sofern das Dasein die Seinsstruktur der Entdecktheit hat, d. h. das Dasein selbst als In-der-Welt-sein bestimmt ist. Mit diesem Fundierungszusammenhang der einzelnen Phänomene: Ansprechen, Auslegen, Verstehen, Entdecktsein, In-Sein, Dasein ist zugleich die *Sprache* definiert, bzw. der Horizont vorgegeben, aus dem heraus das Wesen der Sprache allererst gesehen und bestimmt werden kann. Sie ist nichts anderes als eine ausgezeichnete Seinsmöglichkeit des Daseins selbst, wobei Dasein in der bisher explizierten Struktur zu nehmen ist.

d) Rede und Sprache

Im folgenden ist zunächst die *Rede* der Alltäglichkeit zu betrachten. *Sprache* ist die Seinsmöglichkeit des Daseins, so zwar daß sie dieses in seiner Entdecktheit auslegungsmäßig und daher bedeutungsmäßig offenbar macht. Dasein ist hierbei zum mindesten schon in das herausgestellt, als was wir seine Verfassung hinsichtlich des In-Seins und Mitseins verstehen. Die bisher betrachteten Strukturen sind notwendige Strukturen für die Wesensstruktur der Sprache selbst, aber sie sind noch nicht hinreichend.

Sprache macht offenbar. Sie stellt nicht allererst so etwas wie Entdecktheit her, vielmehr sind die Entdecktheit und ihr Seinsvollzug — das Verstehen sowie das verstehende Auslegen — als in der Grundverfassung des In-Seins gegründete Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß etwas offenbar werden kann. Sie gehen als Seinsbedingungen in die Wesensdefinition der Sprache mit ein, insofern sie Bedingungen der Möglichkeit solcher Offenbarung sind. Wenn Sprache eine Seinsmöglichkeit des Daseins ist, dann muß sie in ihren Grundstrukturen aus der Daseinsverfassung deutlich gemacht werden können, weiterhin muß das Apriori der Daseinsstrukturen der Sprachwissenschaft zugrunde liegen.

Sprechen ist als *Sichaussprechen* des In- und Mitseins das Sein zur Welt — Rede. Sie äußert sich zunächst und zumeist als sprechendes Besorgen von Welt. Das besagt nichts anderes als: *Rede ist Rede über etwas*, so zwar, daß das *Worüber* in der Rede offenbar wird. Dieses Offenbarwerden dessen, was in Rede steht, braucht dabei nicht eigens und thematisch erkannt zu werden. Das *Reden über ...* steht auch nicht primär im Dienste eines forschenden Erkennens, sondern das redende Offenbarmachen hat zunächst und zumeist den Sinn der auslegenden Appräsentation der besorgten Umwelt und ist zunächst gar nicht auf Erkenntnis, Forschung, theoretische Sätze und Satzzusammenhänge zugeschnitten. Es ist deshalb grund-

verkehrt, die Analyse der Sprache beim theoretischen Satz der Logik oder dergleichen anzusetzen, aber um das zu verstehen, dazu muß der fundierte Seinssinn von Erkennen und Auslegen zuvor einsichtig geworden sein.

Reden ist als In-der-Welt-sein zunächst Reden über etwas; jede Rede hat ihr *Worüber*. Dieses Worüber der Rede ist das Angesprochene schlechthin, das demnach als solches im vorhin-ein immer schon da ist, den Charakter der Welt, bzw. des In-Seins hat. Dieses Worüber der Rede wird offenbar, sofern in jeder Rede über etwas etwas gesagt ist. Von dem, worüber die Rede ist, ist als zweites Strukturmoment das *Gesagte* als solches zu unterscheiden. Wenn ich über ein Ding rede, über einen Stuhl z. B., so ist dieses Ding an ihm selbst, so wie es weltlich vorhanden ist, das Worüber. Wenn ich sage, »er ist gepolstert«, so ist das Gepolstertsein des Stuhles das Gesagte als solches; es fällt nicht zusammen mit dem Stuhl. In diesem Gesagten ist das Worüber *besprochen*; in jedem Besprechen von etwas ist das Angesprochene mitbesprochen.

Alle Rede, die etwas über etwas sagt, und dieses zunächst ganz im Zuge des besorgenden Umganges und im Miteinandersein, ist als Seinsart des Daseins wesensmäßig Mitsein, d. h. jede Rede ist ihrem Sinne nach *Rede zu Anderen und mit Anderen*. Ob dabei eine fixierte Adressierung an einen bestimmten Anderen aktuell ist oder nicht, ist für die Wesensstruktur der Rede gleichgültig. Die Rede ist als Seinsart des Daseins qua Mitsein wesentlich *Mitteilung*, so daß in jeder Rede das, worüber die Rede ist, durch das, was gesagt ist, durch das Gesagte als solches, mit dem Anderen *geteilt* wird. Mitteilung besagt danach die *Ermöglichung* dessen, worüber die Rede ist, sich selbst anzueignen, d. h. in ein Umgangs- und Seinsverhältnis zu dem zu kommen, wovon die Rede ist. In der Rede als Mitteilung vollzieht sich eine Aneignung der Welt, in der man im Miteinandersein immer schon ist. Das Verstehen der Mitteilung ist die *Teilnahme am Offenbaren*. Alles Nach- und Mitverstehen ist als Mitsein Teilnahme. Mitteilung muß aus der

Struktur des Daseins als mit dem Anderen sein verstanden werden. Sie ist nicht so etwas wie ein Transport von Erkenntnissen und Erlebnissen aus dem Innern des einen Subjektes in das Innere des anderen, sondern sie ist das Offenbarwerden des Miteinanderseins in der Welt, und zwar aus der entdeckten Welt selbst her, die im Miteinandersprechen offenbar wird. Im Miteinandersprechen über etwas werden nicht Erlebnisse hin und her zwischen Subjekten ausgetauscht, sondern im Sprechen miteinander ist das Miteinandersein bei der besprochenen Sache selbst, und erst aus dieser her — im je schon Mitsein in der Welt — erwächst das Sichverstehen.

Wir wissen bereits: Offenbare Welt ist ein Modus der Erschlossenheit und gehört zur Entdecktheit des Daseins. Entdecktheit selbst ist wesensmäßig durch die Befindlichkeit bestimmt. Das besagt: In jeder Rede, wenn anders sie eine Daseinsmöglichkeit ist, wird immer das Dasein selbst und seine Befindlichkeit mitentdeckt. Das heißt, über etwas mit Anderen reden, ist als Sprechen über immer ein *Sichaussprechen*. Man selbst und das jeweilige In-der-Welt-sein wird im Sprechen mit offenbar, und sei es auch nur, daß die Befindlichkeit durch Tonfall, Modulation oder Tempo der Rede kundgegeben wird. So haben wir vier Strukturmomente aufgefunden, die wesensmäßig zur Sprache selbst gehören: Erstens das *beredete Worüber*, zweitens das *geredete Was*, drittens die *Mitteilung* und viertens die *Kundgabe*.

Diese vier Momente sind nicht einfach ein zufälliges Konglomerat von Eigenschaften, die man in der Sprache dann und wann und von verschiedenen Seiten her entdecken kann, sondern Strukturen, die damit selbst gegeben sind, daß Sprache selbst eine Seinsmöglichkeit des Daseins ist.

Bei der *Kundgabe* ist zu beachten, daß die Mitteilung den Sinn des Miteinanderredens über etwas hat, so daß in einem echt verstandenen Sinn die miteinander Redenden zunächst und primär bei derselben Sache sind, derjenige, der aufzeigt, ist es in einem ursprünglicheren Sinne als der, der vernimmt.

Das Miteinanderreden ist aber nicht so zu fassen, als wäre ein gegenseitiger Bezug auf die eigenen inneren Erlebnisse, die nun irgendwo durch Töne bemerkbar werden.

Die vier Strukturmomente gehören in der Einheit zum Wesen der Sprache selbst, und jede Rede ist von diesen Momenten wesentlich bestimmt; dabei können die einzelnen Momente zurücktreten, aber sie fehlen nie.

Die verschiedenen Definitionen des ›Wesens der Sprache‹, die man bisher versucht hat: als ›Symbol‹, als ›Ausdruck der Erkenntnis‹, als ›Kundgabe von Erlebnissen‹, als ›Mitteilung‹ oder als ›Gestaltung‹ des eigenen Lebens, all diese Definitionen berühren je immer nur *einen* phänomenalen Charakter an der Sprache selbst und legen ihn einseitig einer Wesensbestimmung zugrunde. Freilich wäre damit wenig gewonnen, wenn man nun die verschiedenen Definitionen der Sprache, die bekannt geworden sind, aufammelt und einheitlich irgendwie vermengte, solange nicht im vorhinein die Ganzheitsstruktur freigelegt ist, in die hinein die Sprache selbst seinsmäßig zu fundieren ist und die sie als Seinsmöglichkeit des Daseins verständlich macht. Der Sinn einer *wissenschaftlichen Logik* ist die Herausarbeitung dieser apriorischen Daseinsstruktur der Rede, die Herausarbeitung der Möglichkeiten und Arten der Auslegung, der Stufen und Formen der darin erwachsenen Begrifflichkeit. Eine solche wissenschaftliche Logik ist nichts anderes als eine *Phänomenologie der Rede*, d. h. des λόγος. Was sonst unter diesem Titel ›Logik‹ herumläuft, ist ein verworrenes Gemisch von Analyse des Denkens, Erkennens, Bedeutungslehre, Psychologie der Begriffsbildung, Wissenschaftslehre oder so gar Ontologie. Erst aus dem Horizont dieser Idee von ›Logik‹ wird ihre Geschichte und damit die Verlaufsform der philosophischen Forschung selbst verständlich.

Rhetorik ist ein erstes Stück rechtverstandener Logik. Aus der phänomenalen Orientierung der Sprache auf die herausgestellte Daseinsstruktur wird die merkwürdige Definition verständlich, die die Griechen vom Menschen gegeben haben:

ζῶον λόγον ἔχον, ein Lebewesen, das reden kann. Merkwürdigerweise haben die Griechen kein Wort und auch keinen Begriff für Sprache, sondern sie fassen von vornherein Sprache als Rede, und Rede unmittelbar verknüpft mit dem ζῶον, mit dem Leben, ohne eine genauere Einsicht in die Strukturen selbst, aber aus einer primären Erfahrung des Redens als einer spezifischen Seinsart des Daseins.

Sofern nun Reden im Miteinandersein eine betonte Funktion als die Möglichkeit des Durchsprechens von etwas hat, und solches Durchsprechen von etwas sich leicht zu einem Disput ausformt, d. h. zu einem theoretischen Disputieren, kommt gerade für die Griechen die Rede, das Reden und der λόγος in die Funktion des theoretischen Beredens. Der λόγος bekommt daher den Sinn der Aufweisung des Beredeten in seinem Woher und Worum. Die Aufweisung des Seienden in seinen Gründen, das Gesagte, das in der Rede Aufgewiesene, das λεγόμενον als λόγος, ist dann der Grund, das im verstehenden Verstehen Vernommene, das *Vernünftige*; erst auf diesem abgeleiteten Wege bekommt der λόγος den Sinn von *Vernunft*, wie ratio — der mittelalterliche Terminus für λόγος — den Sinn von *Rede*, *Vernunft* und *Grund* hat. *Reden über . . . ist: Grund aufweisen, begründen, verweisendes Sehenlassen in seinem Woher und Wie.*

Wir haben nun dieses Phänomen der Rede, das so der Sprache zugrunde liegt: *Es gibt Sprache nur, weil es Rede gibt*, nicht umgekehrt. Diesen Sachverhalt gilt es phänomenal noch deutlicher in der Betrachtung der folgenden vier Punkte zu machen: Erstens Reden und Hören, zweitens Reden und Schweigen, drittens Reden und Gerede, viertens Rede und Sprache.

α) Reden und Hören

Der Seinsvollzug der Entdecktheit nach den beiden Richtungen der Erschlossenheit der Welt und der Entdecktheit des Daseins bei ihm selbst in der Befindlichkeit ist das Verstehen als Seins-

vollzug der Entdecktheit; der Vollzugsmodus des Verstehens ist das Auslegen und zwar das Auslegen als Ausbildung, Aneignung und Verwahrung des im Verstehen Entdeckten. *Die bedeutungsmäßige Ausdrücklichkeit dieser Auslegung nun ist die Rede*; Ausdrücklichkeit ist hier genommen im Sinne der Apäsentation der Bedeutsamkeit und des In-Seins in Bedeutungszusammenhängen. Rede ist ein Seinsmodus des Verstehens und damit eine Seinsart des In-der-Welt-seins, sofern sie nur auf Entdecktheit hin verstanden ist.

Charakteristischerweise gebrauchen wir ›Verstehen‹ in einer doppelten Bedeutung, einmal im Sinne des verstehenden Zuganges zu etwas, in der betonten Bedeutung des aufbrechenden Erschließens, Entdeckens, — Verstehen in diesem produktiven Sinne — im ausgezeichneten Sinne von Menschen, denen die besondere Funktion des Entdeckens zukommt, die etwas zum erstenmal verstehen. Dann aber gebrauchen wir auch ›Verstehen‹ im Sinne des Vernehmens, nämlich des *Hörens* und *Gehörhabens*. Wenn wir nicht recht gehört haben, sagen wir auch ›Ich habe nicht recht verstanden‹. Das Verstehen im erstgenannten Sinne als Erschließen teilt sich mit in der Auslegung, und die Zueignung der Auslegung ist selbst Mitverstehen als Teilnahme an dem Aufgedeckten. In diesem Mitverstehen ist das Verstehen zugleich als Hören-auf genommen. Dieses Hörenkönnen auf den Anderen, mit dem man ist, bzw. das Hörenkönnen auf sich selbst, der man in der Weise des Redens ist, wobei es gar nicht auf eine Verlautbarung im Sinne des äußeren Sprechens ankommt, gründet in der Seinsstruktur des ursprünglichen Miteinanderseins.

Etwas Wesentliches ist im Auge zu behalten: Das phonetische Sprechen und das akustische Hören sind seinsmäßig im Reden und Hören als Seinsmodi des In-der-Welt-seins und des Mitseins fundiert. Es gibt phonetisches Sprechen nur, weil es die Möglichkeit der Rede gibt, genauso wie es akustisches Hören nur deshalb gibt, weil das Miteinandersein ursprünglich als Mitsein charakterisiert ist im Sinne des Aufeinander-

hörens. Das Mitsein ist kein auch unter anderen Menschen Vorhandensein, sondern als In-der-Welt-sein besagt es zugleich, den Anderen ›hörig‹ sein, auf sie hören, bzw. nicht hören. Das Mitsein hat die Struktur der *Zu(ge)hörigkeit* zum Anderen, und erst aufgrund dieser primären Zugehörigkeit gibt es so etwas wie Absonderung, Gruppenbildung, Ausbildung von Gesellschaft und dergleichen. Das Aufeinander-hören, in dem sich das Mitsein ausbildet, ist genauer ein Folgegeben im Miteinandersein, Mitvollzug im Besorgen. Die negativen Vollzugsformen, Nicht-Folgegeben, Nicht-Hören, Widersetzen und dergleichen sind ja nur privative Modi der Zugehörigkeit selbst. Auf dem Grunde eines solchen dem In-Sein konstitutiven Hörenkönnens gibt es so etwas wie *Horchen*.

Auch das Horchen ist phänomenal noch ursprünglicher als das bloße Empfinden von Tönen und das Vernehmen von Lauten. Auch das Horchen ist verstehendes Hören, d. h. ›ursprünglich und zunächst‹ hört man gerade nicht Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, die ›Elektrische‹, das Motorrad, die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind. Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um so etwas wie ein ›reines Geräusch‹ zu ›hören‹. Daß wir aber zunächst gerade solches hören, Motorräder und Wagen, was im Grunde doch merkwürdig klingt, ist der phänomenologische Beleg dafür, daß wir zunächst gerade in unserem Sein in der Welt immer schon bei der Welt selbst sind und nicht zunächst bei ›Empfindungen‹ und dann aufgrund irgendwelchen Theaters schließlich bei den Dingen sind. Wir brauchen nicht erst ein Gewühl und Gemenge von Gefühlen zu bearbeiten und zu formen, sondern wir sind gerade zuerst beim Verstandenen selbst; Empfindungen und Empfundenes sind zunächst außerhalb des Umkreises natürlicher Erfahrung.

Auch im Hören der Rede hören wir zwar zunächst das Gesagte, und sogar dort, wo wir die Rede nicht verstehen, wenn die Rede undeutlich oder gar die Sprache fremd ist, auch da hören wir zunächst *unverständliche* Worte, aber ganz und gar

nicht bloße phonetische Daten. Wir hören zunächst das Gesagte, nicht das Gesagt- und Geredetsein als solches, sondern das Worüber der Rede. Wir können zwar zugleich auf die Weise des Gesagtseins — die Diktion — hören, aber auch das nur im vorgängigen Mitverstehen des Worüber; denn nur dann habe ich die Möglichkeit, das Wie des Gesagtseins von etwas zu fassen. Auch die Gegenrede als Antwort erfolgt zunächst aus dem Verstehen des Worüber des Gesagten her, aus dem jeweiligen Sinn. Das Hören gehört zu Reden wie Mitsein zum In-der-Welt-sein. Hören und Reden sind beide gleichursprünglich phänomenal mit dem Verstehen gegeben. Hören ist die Grundart des verstehenden Miteinanderseins. Nur wer reden und hören kann, kann sprechen. Daß es für dieses Hören so etwas wie Ohrläppchen und Trommelfelle überhaupt gibt, ist reiner Zufall. Nur wo Reden und Hörenkönnen als Seinsmöglichkeit ist, nur da besteht die Möglichkeit zu horchen. Jemand, der nicht hören kann im echten Sinne, so wie wir zu einem Menschen sagen, ›er kann nicht hören‹ (wobei wir nicht meinen, er sei taub), der vermag sehr wohl und gerade deshalb zu horchen, weil nicht hörendes Nur-horchen ein bestimmtes privatives Modifikat des Hörens und des Verstehens ist.

β) Reden und Schweigen

So wie Hören für die Rede konstitutiv ist, so auch ist es das *Schweigen*. Nur Seiendes, dessen Sein dadurch bestimmt ist, daß es reden kann, kann auch schweigen. Darin ist aber phänomenal beschlossen: *Schweigen als eine Seinsart der Rede ist ein bestimmtes Sichaussprechen über etwas zu Andern*. Wer im Miteinandersein schweigt, kann eigentlicher offenbaren und ›zu verstehen geben‹, d. h. im ursprünglichen Seinssinne reden, als der, der viele Worte macht. Mit dem Viel-sprechen ist nicht im mindesten gewährleistet, daß dadurch das Worüber der Rede eher und weitgehender offenbar werde. Im Gegenteil: Viel-sprechen kann nicht nur nichts aufdecken, sondern

gerade verdecken und alles in die Unverständlichkeit bringen, in das Geschwätz. Schweigen besagt dabei aber nicht einfach stumm sein. Der Stumme hat vielmehr die Tendenz zur Rede und Verlautbarung. Er würde sprechen, wenn er könnte. Ein Stummer hat noch nicht ohne weiteres bewiesen, daß er schweigen kann; dagegen könnte der Schweigende gerade sprechen, wenn er wollte. Sowenig wie der Stumme braucht auch der, der wenig zu sprechen pflegt, schon zu beweisen, daß er schweigt und schweigen kann, vielmehr kann man gerade im Sprechen und nur in ihm in echter Weise schweigen. Wenn man nie etwas sagt, kann man auch nicht schweigen. Weil im Schweigen die Möglichkeit des Offenbarens liegt, Schweigen aber als Vollzugsmodus der Rede das Verstehen ausbildet, mit dem Verstehen die Entdecktheit des Daseins zeitigt, kann Schweigen im Miteinandersein das Dasein zu *seinem eigensten Sein aufrufen und zurückholen*, und das gerade dann, wenn das Dasein in der Alltäglichkeit seines Seins von der beredeten Welt und dem Reden über sie sich hat mitnehmen lassen. Weil Reden zunächst immer offenbar im Miteinanderreden in der Öffentlichkeit ist — in der Mitteilung —, muß am Ende das Aufrufen des Daseins zu sich selbst und zu seiner ursprünglichen und echten Befindlichkeit den Rede- und Auslegungsmodus des Schweigens haben. Um schweigen zu können, muß man zugleich etwas zu sagen haben, d. h. wenn die Entdecktheit eine echte und reiche Erschlossenheit der Welt ist, gerade dann kann ihr eine Befindlichkeit des Daseins entsprechen, die den Entdecktheitsmodus der *Verschwiegenheit* hat — Verschwiegenheit als eine Weise der Befindlichkeit, die nicht so sehr und nur verbirgt, sondern gerade im besorgenden Umgang und im Miteinanderseins mit Anderen das Sein in den Vorrang bringt vor allem Reden und Beratschlagen darüber. Solcher Verschwiegenheit entstammt das echte Hörenkönnen und in diesem konstituiert sich das echte Miteinandersein. So wird Rede in den beiden Phänomenen des Hörens und Schweigens als Seinsmodus des Daseins sichtbar.

γ) Reden und Gerede

Wir betrachten jetzt das dritte Phänomen, das mit der Rede gegeben ist: *das Gerede*. Die Rede hat in der Ausbildung der Entdecktheit des Daseins eine ausgezeichnete Funktion: Sie legt aus, d. h. sie bringt die Verweisungsbezüge der Bedeutsamkeit in der Mitteilung zur Abhebung. Als so mitteilende Rede spricht sie die so abgehobenen Bedeutungen und Bedeutungszusammenhänge aus. Im Ausgesprochenwerden, im ausgesprochenen Wort, wird die in der Auslegung gehobene Bedeutung für das Miteinandersein verfügbar. Das Wort ist in die Öffentlichkeit ausgesprochen. Diese ausgesprochene Rede verwahrt die Auslegung in sich. Das ist der Sinn dessen, was wir meinen, wenn wir sagen: Worte haben ihre Bedeutung. Die Wortbedeutung und das Wortganze als Sprache ist die in das Miteinandersein mitgeteilte Auslegung von Welt und Dasein (In-Sein). *Die Verlautbarung der Auslegung ist eine Verweltlichung der Entdecktheit.*

Mitteilung zeitigt, echt vollzogen und gehört, ein verstehen-des Mitsein bei dem Besprochenen. Sofern die Mitteilung ein Gesagtsein im Wort ist, wird das Gesagte für den Anderen ›wörtlich‹, das heißt weltlich verfügbar. Mit diesem Ausgesprochenen ist ein Verständnis in die Öffentlichkeit gegeben, in dem das Beredete nicht notwendig als Vor- und Zuhandenes appräsentiert zu sein braucht, d. h. ausgesprochene Rede kann ohne ein ursprüngliches Mitsein bei dem, wovon die Rede ist, verstanden werden. Das besagt, im Hören und Nach-verstehen kann der verstehende Seinsbezug zu dem, worüber die Rede ist, unbestimmt bleiben, gleichgültig, ja sogar entleert bis zu einem bloß formalen Meinen desselben, was der ursprünglich Verstehende gemeint hat. Die Sache, von der gesprochen wird, entgleitet so mit dem Ausbleiben des verstehenden Seinsbezuges. Bei dem Entgleiten der Sache, über die geredet wird, bleibt aber das Gesagte als solches — das Wort, der Satz, das Diktum — weltlich verfügbar und damit eine gewisse Verständlichkeit und Ausgelegtheit der Sache. Im Ausbleiben

rechten Verstehens wird zwar die Rede entwurzelt, behält aber doch eine Verständlichkeit, und sofern eine solche bodenlos gewordene Rede immer Rede bleibt, kann sie ohne eigentliches Verstehen nach- und weitergeredet werden. Das Hören der Rede ist jetzt nicht mehr Teilnahme am Sein des Miteinanderseins bei der beredeten Sache, denn die Sache selbst kommt ja jetzt nicht mehr zur ursprünglichen Aufdeckung, sondern das Hören ist das Mitsein bei dem Gesagten im Sinne des Gesagtseins als solchem. Das Hören wird jetzt Hören des *bloßen Geredetseins*, das Verstehen ein solches aus bloßem *Hörensagen*. So Gehörtes und in gewisser Weise Verstandenes kann weitergeredet werden, und dieses Weiter- und Nachreden zeitigt nun eine wachsende Bodenlosigkeit des ursprünglich Ausgesprochenen. Eine Steigerung der Bodenlosigkeit im Nachreden erfährt sie insofern, als eine Verfestigung einer bestimmten Meinung, die in der Rede zum Ausdruck kommt, ihr entspricht. Diese in solcher Entwurzelung des Nachredens sich ausbildende Rede ist das *Gerede*. Ich meine mit diesem Ausdruck ein ganz bestimmtes Phänomen, darin liegt nichts von irgendeiner abschätzigen Auswertung.

Das Gerede selbst ist mit dem Dasein und seinem Sein gesetzt. So wie Hören und Schweigen ist das Gerede ein mit der Rede als einer Seinsart des Daseins gegebenes konstitutives Phänomen. Gerede ist nicht eingeschränkt auf die lautliche Mitteilung im Sprechen, sondern heute erwächst noch viel mehr Gerede aus dem Geschriebenen. Hier ist dann das Nachreden nicht ein Reden aus dem Hörensagen, sondern das Nachreden ein Hören und Reden aus dem Angelesenen. Das Anlesen vollzieht sich charakteristischerweise ohne Sachverständnis, aber so, daß ein solcher Leser — es soll auch in den Wissenschaften solche Leser geben — die Möglichkeit sich aneignet, in einer weitgehenden Geschicklichkeit von den Sachen zu handeln, ohne sie je gesehen zu haben. Das Gesagtsein von etwas erhält hier gewissermaßen in sich selbst autoritativen Charakter, daß es überhaupt gesagt ist, und daß man etwas

Bestimmtes sagt, das reicht zu, daß das Gesagte stimmt, und daß man sich aufgrund dieses Gesagtsseins anschickt, das Gesagte weiter nachzureden. Worüber im Gerede geredet wird, wird nur in unbestimmter Leere vermeint, weshalb die Rede darüber desorientiert ist. Daher kommt es, daß, wenn Menschen, die über eine Sache handeln sollen, lediglich aus dem Gerede darüber handeln, sie die verschiedenen Meinungen, Ansichten und Auffassungen auf einer Ebene zusammenbringen, d. h. aus dem, was sie aus dem Lesen oder Hören aufgerafft haben, über die Sache ohne die Unterschiedsempfindlichkeit weiterreden, ob in jener Meinung oder in der eigenen eine eigentliche Sachlichkeit liegt oder nicht. Die Sorge des Entdeckens gilt nicht der Sache, sondern der Rede, und das Gerede, das gerade aufgrund einer Bodenlosigkeit herrscht, gibt ihm die Verfestigung seiner Herrschaft als einer Seinsweise der Daseinsauslegung. Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht etwa den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn gerade; denn das Gerede ist ja die Möglichkeit der Auslegung von etwas ohne vorgängige Zueignung der Sache. Das Gerede, das jeder auffassen kann, entbindet gerade von der Aufgabe eines eigentlichen Verstehens. Man kann mitreden und wird im Gerede ernst genommen. Diese *freischwebende Auslegung, die keinem und allen gehört*, beherrscht die Alltäglichkeit, und das Dasein wächst jeweilig in einer solchen Auslegung auf und mehr und mehr in sie hinein. Diese als Gerede herrschende und verfestigte Auslegung der Welt und des Daseins bezeichnen wir als die *alltägliche Ausgelegtheit des Daseins*.

Jedes Dasein bewegt sich in einer solchen Ausgelegtheit, die zumeist mit der Ausgelegtheit der Generation einer bestimmten Zeit zusammenfällt und sich mit ihr modifiziert. Diese Ausgelegtheit beschließt in sich, was man im öffentlichen Mitsein über die Welt und das Dasein sagt. Das, was man sagt, hat die Führung aller Auslegung und damit die Zeitigung des Verstehens übernommen, das heißt, das, was

man sagt, ist es eigentlich, was über die verschiedenen Seinsmöglichkeiten des Daseins verfügt.

Auslegen besagt: ansprechendes Aufdecken von etwas als etwas. Das ›Als-was‹, in dem etwas genommen wird, ist das Entscheidende für die Auslegung. Ihre Ursprünglichkeit liegt darin, wie das ›Als-was‹ geschöpft und zugeeignet ist. So z. B. sagt man heute, und jeder hört es und hat es gehört, daß Rembrandt geschätzt ist. *Man* sagt das. Damit ist die Weise des Umganges und des Sehens vorgezeichnet, das heißt man ist deshalb eo ipso von einem Rembrandt begeistert, ohne daß man erfährt, warum, ja vielleicht gegen die Einsicht, daß man selbst dabei nichts findet aber *man* sagt es, und deshalb ist *man* es so. Das abgeschliffene Gerede der öffentlichen Ausgelegtheit drängt auf eine indifferente Verständlichkeit und Eingänglichkeit für jedermann. Das Gerede wird deshalb die unausrottbare, weil *im Dasein selbst verwurzelte Seinsart des Man*, darin es vorzüglich seine Herrschaft ausübt.

δ) Rede und Sprache

Die Verhärtung der Ausgelegtheit erfährt aber darin noch eine Steigerung, daß die mitgeteilte Rede immer ausgesprochen ist und die Gesprochenheit der Ausgelegtheit (nichts anderes ist die Sprache) ihr Wachstum und ihren Verfall hat. Die Sprache selbst hat die Seinsart des Daseins. Es gibt nicht Sprache überhaupt als irgendein freischwebendes Wesen, an dem die verschiedenen sogenannten Einzelexistenzen Teil hätten. Jede Sprache ist — wie das Dasein selbst — in ihrem Sein *geschichtlich*. Das scheinbar gleichmäßige freischwebende Sein einer Sprache, in dem das Dasein sich immer zunächst bewegt, ist nur ihre Unzugehörigkeit zu einem bestimmten, jeweiligen Dasein, d. h. ihr nächster Seinsmodus im Man. Aus diesem heraus ermöglicht sich eine ursprüngliche Aneignung der Sprache, bzw. ein ursprüngliches eigenes Sein in ihr. Dieses Sein in der Sprache kann in gewissem Sinne aus einer Beherrschung der Wortmannigfaltigkeit entspringen, es kann

aber auch aus einem ursprünglichen Verständnis der Sache herrühren. Weil Sprache als Seinsart des Daseins ganz dessen Seinsstruktur hat, deshalb gibt es so etwas wie eine ›tote‹ Sprache. Als Gesprochenheit wächst die Sprache nicht mehr, aber trotzdem kann sie noch als Rede und Ausgelegtheit lebendig sein. Der ›Tod‹ einer Sprache schließt die ›Lebendigkeit‹ der ihr zugehörigen Rede und Entdecktheit nicht aus, gleichwie gestorbenes Dasein geschichtlich noch in einem eminenten Sinne lebendig werden kann, vielleicht viel eigentlicher als in der Zeit, als das Dasein selbst eigentlich war. Die in einer Sprache investierte Entdecktheit kann sich über das ›Absterben‹ der Sprache hinaus erhalten, bzw. erneuern. In einem echten historischen Verstehen des Daseins der Römer z. B. ist das Latein lebendig, obzwar es ›tot‹ ist. Die Verwendung dieser Sprache gerade als Kirchensprache repräsentiert sie nicht mehr als ›lebendige‹. Es ist kein Zufall, daß die Kirchensprache eine ›tote‹ Sprache ist; sie ist es nicht deshalb, weil das Latein in diesem Falle die internationale Verständlichkeit der Dogmen, Sätze, Definitionen und Canones begünstigt, sondern weil diese Sprache als ›tote‹ keinem Bedeutungswandel mehr untersteht, weil sie die angemessene Ausdrucksart für eine Verfestigung bestimmter Sätze und Meinungen ist, wohingegen in jeder ›lebendigen‹ Sprache doch immer die Bedeutungszusammenhänge mit der Ausgelegtheit des jeweilig geschichtlichen Daseins sich modifizieren. Wenn solche Sätze übersetzt würden, so würden sie in eine jeweilige geschichtliche Verständlichkeit übersetzt werden; die eindeutige Nivellierung der Sätze wäre so gerade verschwunden.

Eine Sprache hat nur solange ihr eigentliches Sein, als ihr aus Verstehen, d. h. aus der Sorge um Entdecktheit des Daseins, neue Bedeutungszusammenhänge und damit — obzwar nicht notwendig — Worte und Wendungen zuwachsen. Sie wandelt sich als Gesprochenheit aus der jeweiligen Auslegungsstufe des Daseins, was nicht immer in der Wortprägung zutage treten muß. Innerhalb einer herrschenden Sprache, in der das Da-

sein selbst mit seiner Geschichte ist, hat dann auch jede Zeit und Generation ihre Sprache und ihre spezifische Möglichkeit des Verstehens. Das zeigt sich deutlich an der Herrschaft bestimmter Worte und Formeln. Vor dem Kriege z. B. war bei uns die Tendenz der Daseinsauslegung auf ›Erleben‹ und ›Erlebnis‹ abgestellt. Alles redete – bis in die Philosophie hinein – vom ›Erleben‹ und vom ›Erlebnis‹. Das Wort ist heute seines Vorranges entkleidet, man scheut sich sogar, es überhaupt noch zu gebrauchen. Dafür sagen wir heute ›Fragwürdigkeit der Existenz‹ und ›Entscheidung‹. Es gehört schon zum guten Ton, daß die Existenz ›fragwürdig‹ geworden ist. Heute ist alles ›Entscheidung‹, aber es bleibt offen, ob die so Redenden sich je ›entschlossen haben‹ oder ›entscheiden werden‹, so wie es früher fraglich war, ob die von ›Erlebnis‹ Redenden in der Tat noch die Möglichkeit hatten, etwas zu ›erleben‹, oder ob nicht vielmehr diese Möglichkeit erschöpft war, und gerade deshalb das Gerede darüber begann. Schlagworte und Phrasen sind Indices des Geredes, und dieses ist eine Seinsart des Daseins im Man.

Aber auch die relativ ursprünglich geschöpften Bedeutungen und die hieraus sich prägenden Worte sind als ausgesprochene dem Gerede überantwortet. Einmal ausgesprochen, gehört das Wort jedem und das ohne Gewähr, daß mit dem Nachreden auch das ursprüngliche Verstehen nachvollzogen ist. Diese Möglichkeit eines echten Mitredens besteht jedoch und dokumentiert sich vor allem darin, daß die Entdecktheit, die mit einem Wort gegeben ist, sich mit bestimmten Sätzen berichtigen und weiter ausbilden kann. Ja, die ausgesprochene Rede kann allererst dazu verhelfen, Seinsmöglichkeiten, die man vorher schon immer unausdrücklich erfahren hat, nun allererst zu ergreifen. Durch das Wort kann die Entdecktheit des Daseins, im besonderen die Befindlichkeit des Daseins, so sichtbar gemacht werden, daß dadurch gewisse neue Seinsmöglichkeiten des Daseins frei werden. So kann Rede, vor allem *Dichtung*, sogar neue Seinsmöglichkeiten des Daseins

freiwerden lassen. Darin bewährt sich Rede positiv als *Modus der Zeitigung* des Daseins selbst.

§ 29. Das Verfallen als eine Grundbewegtheit des Daseins

a) Das Gerede

Als Rede hat das Gerede die Seinstendenz des Entdeckens; die alltägliche Ausgelegtheit lebt in diesem Sinne im Gerede. Die Formen dieses Geredes nun sind ganz verschieden, aber immer sind sie solche eines spezifischen In-der-Welt-seins, d. h. das Dasein kommt dem Man entgegen, das Man übernimmt das, was man für die eigentlichen Ereignisse hält, in denen sich Dasein entscheidet. Heute ist es besonders leicht, dieses Sein im Man zu demonstrieren.¹

Man entscheidet heute über Metaphysik oder über noch höhere Dinge auf Kongressen. Für alles, was gemacht werden soll, gibt es heute zunächst eine Tagung, d. h. man kommt zusammen und kommt ständig zusammen, und alle warten aufeinander, daß der Andere es einem sagt, und wenn es nicht gesagt wird, ist das auch nicht von Belang, denn man hat sich ja nun ausgesprochen. Mögen alle Redenden, die sich dabei aussprechen, von der Sache wenig verstanden haben, man ist der Meinung, daß durch die Kumulation des Unverstehens schließlich doch ein Verstehen herauspringt. So gibt es heute Menschen, die von einer Tagung zur anderen reisen und das Bewußtsein dabei haben, es geschehe wirklich etwas, und sie hätten etwas gemacht; während man sich im Grunde vor der Arbeit gedrückt hat, im Gerede ein Unterkommen für die eigene, allerdings unverstandene Hilflosigkeit sucht. Die Charakteristik dieser Phänomene darf nicht als Moralpredigt oder dergleichen gedeutet werden, derartiges hat hier keine

¹ Vgl. § 26, b), S. 335 ff.

Stelle. Uns geht es lediglich um den Hinweis auf ein Phänomen, auf eine Möglichkeit, die für die Daseinsstruktur konstitutiv ist. Es ist nicht etwa so, daß wir heute den Vorzug dieses Phänomens hätten. Die antike Sophistik war in ihrer wesentlichen Struktur nichts anderes, obwohl sie vielleicht in manchen Stücken gescheiter war. Das vermeintliche Dabei-sein ist vor allem gefährlich, weil man bona fide ist, d. h. weil man meint, es sei alles in bester Ordnung, und man verpflichtet sei, bei den Kongressen dabei zu sein. Dieses eigentümliche Gerede, das das Dasein im Miteinandersein durchherrscht, ist eine Funktion des Entdeckens, aber nun in der merkwürdigen Weise der *Verdeckung*.

Damit die Rede verdeckt, in defizienter Weise auslegt, bedarf es nicht etwa einer ausdrücklichen Absicht der Täuschung eines Redens, das sich bewußt als Ausgeben von etwas als etwas vollzieht, sondern das bodenlose Gesagtsein und Weitergesagtsein reicht hin, den Seinssinn der Rede, d. h. die Auslegung als die Ausbildung der Entdecktheit in eine Verdeckung zu modifizieren. Das Gerede ist von Hause aus aufgrund der ihm eigenen Unterlassung des ursprünglich verstehenden Ansprechens *an ihm selbst verdeckend*. Als ein mitteilendes stellt das Gerede vor die erschlossene oder zu erschließende Sache eine Ansicht, eine Meinung. Der defiziente Modus des Erschließens von Welt ist das *Verstellen* dieser, und der entsprechende Modus der Verdeckung der Befindlichkeit ist die *Verkehrung*. Durch Vorgabe bestimmter Weisen des Gestimmtseins, des Fühlens, kann sich eine Befindlichkeit ausbilden, die ein Dasein in ein fremdes verkehrt, das Bei-sich-selbst-sein ist in ein umgestülptes verwandelt, so daß man nicht mehr der ist, der man eigentlich ist. *Verstellung und Verkehrung sind die Modi des Verfallens* der Auslegung und damit der Entdecktheit des Daseins.

Das Gerede verdeckt mehr, als daß es entdeckt. Es verdeckt vor allem, sofern es das Entdecken retardierte, nämlich retardierte durch die zugehörige Vermeintlichkeit eines Schon-ent-

deckt-habens. Sofern sich das Dasein zunächst im Man aufhält, dieses aber seine Ausgelegtheit im Gerede hat, zeigt sich gerade in der Seinstendenz des Daseins zum Man die Tendenz zur Verdeckung. Da sich diese Verdeckung wider alle ausdrückliche Absicht einstellt, offenbart sich in ihr und in der Tendenz zu ihr eine Seinsstruktur des Daseins, die mit diesem selbst gegeben ist. In der Verdeckung, die das Dasein aus sich selbst heraus zeitigt, bekundet sich die eigentümliche Seinsart, die wir als die *Abdrängung des Daseins von ihm selbst* bezeichnen – Abdrängung von seiner eigentlichen ursprünglichen Befindlichkeit und Erschlossenheit. Daß Dasein in seinem Sein als Alltäglichkeit sich von ihm selbst abdrängt, diese Seinsart sei als das *Verfallen* bezeichnet.

Der Terminus ›Verfallen‹ bezeichnet eine *Seinsbewegtheit des Daseinsgeschehens* und darf wiederum nicht als eine Bewertung genommen werden, als markierte dieser Terminus so etwas wie eine zeitweilig auftretende schlechte Eigenschaft des Daseins, die zu beklagen und in fortgeschrittenen Zeiten der Menschheitskultur vielleicht zu beheben wäre. Verfallen meint ebenso wie Entdecktheit, Mitsein und In-Sein eine konstitutive Seinsstruktur des Daseins und zwar ein spezifisches Phänomen des In-Seins, worin das Dasein sein Sein zunächst ständig hat. Wenn man sich an dem ›Zwischen‹ von Welt und Dasein orientiert, so ist der Aufenthalt im Man und im Gerede dieses Seins im entwurzelten Schwebezustand. Diese Entwurzelung ist aber gerade das, was die handfeste Alltäglichkeit des Daseins ausmacht, eine Weise des Verfallens, worin sich das Dasein selbst verliert.

b) Die Neugier

Eine zweite Weise der Entwurzelung offenbart sich in einer anderen Seinsart des Daseins – in der *Neugier*.

Auslegung, wurde gesagt, ist als Ausbildung der Entdecktheit das primäre Erkennen. Die Entdecktheit ist konstitutiv

für das In-Sein. Alles Besorgen ist als solches Entdeckung und Auslegung, sofern es seine erschlossene Umwelt (Werkwelt) in ihren Verweisungen appräsentiert. Das Besorgen hat seine Orientierung und Führung. Das Besorgen, dessen Sorge sich in einem Worumwillen festgemacht hat, und das als Besorgen sich im Darum und Dafür bewegt, wird geführt von der *Umsicht*. Die auf die Besorgtheitspräsenz orientierte Umsicht gibt allem Zufassen, Beistellen und Verrichten die Bahn der Werkstellung, die Mittel der Ausführung, die rechte Gelegenheit und die geeignete Zeit. Diese Sicht der Umsicht ist die ausgebildete Möglichkeit des besorgenden Entdeckens, Sehens. Sehen ist dabei weder auf das Sehen mit den Augen eingeschränkt, noch ist überhaupt der Terminus in diesem Gebrauche primär auf sinnliches Vernehmen bezogen, sondern Sehen ist hier in dem weiteren Sinn der besorgenden und sorgenden Appräsentation gebraucht.

Schon *Augustinus* ist auf diesen merkwürdigen Vorrang des Sehens vor anderen Weisen des Vernehmens aufmerksam geworden, ohne das Phänomen letztlich aufklären zu können. So sagt er in seinen *Confessiones*², wo er von der *concupiscentia oculorum*, der sogenannten Augenlust, spricht: *Ad oculos enim videre proprie pertinet*, das Sehen gehört eigentlich den Augen zu. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus*. Wir gebrauchen aber dieses Wort »sehen« auch für die anderen Sinne, wenn wir sie nämlich in ihrer Leistung des Erkennens nehmen. *Neque enim dicimus: audi quid rutilat; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia*. Wir sagen nämlich nicht: höre, wie das schimmert, oder rieche, wie das glänzt, oder schmecke, wie das leuchtet, oder fühle, wie das strahlt; sondern wir sagen bei all dem: *sieh*, wir sagen, daß all das gesehen wird. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat*,

² Augustinus, *Confessiones* lib. X, cap. 35.

quod soli oculi sentire possunt, wir sagen aber auch nicht allein: sieh, wie das leuchtet, was die Augen allein vernehmen können, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Wir sagen auch: sieh, wie das klingt, sieh, wie das duftet, sieh, wie das schmeckt, sieh, wie hart das ist. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Daher wird die Erfahrung der Sinne überhaupt als »Augenlust« bezeichnet, weil auch die anderen Sinne aus einer gewissen Ähnlichkeit her sich die Leistung des Sehens aneignen, wenn es um ein Erkennen geht, in welcher Leistung die Augen den Vorrang haben. Die anderen Sinne eignen sich gewissermaßen diese Vollzugsart des Vernehmens an, sofern es sich um eine cognitio, um ein Erfassen von etwas, handelt. Deutlich wird hier, daß das Sehen einen Vorrang hat innerhalb des Vernehmens, und daß deshalb der Sinn von Sehen nicht etwa einzig auf das Vernehmen mit den Augen zugeschnitten ist, sondern das Sehen, wie das ja auch schon bei den Griechen ständig der Fall war, wird identifiziert mit Erfassen von etwas. Eine eigentliche Aufklärung für diesen Vorrang des Sehens und die Seinsbedeutung dieses Vorranges selbst im Dasein hat *Augustinus* nicht behandelt, obwohl er an dieser Stelle wesentliche Einsichten über die concupiscentia oculorum beibringt.

Schon in der antiken Philosophie finden wir Ähnliches. Die Abhandlung, die in der Sammlung der Schriften des *Aristoteles* zur Ontologie an erster Stelle steht, beginnt mit dem Satz: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.³ Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens. *Aristoteles* setzt diesen Satz an den Anfang seiner Metaphysik, wo diese Rede eigentlich verkehrt ist, jedenfalls beginnt eine Einlei-

* Aristoteles, Metaphysik A 1, 980 a 21.

tungsbetrachtung mit diesem Satz, der die Aufgabe hat, den Ursprung des theoretischen Verhaltens zu klären, wie ihn die Griechen damals sahen. Für ihn wird nun geradezu die Neugier zu einem ursprünglichen Verhalten, aus dem sich das theoretische Verhalten, das θεωρεῖν, nur im griechischen Sinne betrachtet, motiviert. Das ist freilich eine einseitige, aber aus der griechischen Betrachtungsart her motivierte Interpretation. Für uns ist nur wichtig, daß in der Tat das εἰδέναι (das nicht mit Wissen übersetzt werden darf) konstitutiv für die φύσις des Menschen ist.

Der besorgende Umgang in der Alltäglichkeit kann zur Ruhe kommen, sei es im Sinne eines Ausruhens als Unterbrechung, sei es als Fertigwerden mit dem, was besorgt werden soll. Dieses Zur-Ruhe-kommen und Ausruhen ist ein Modus des Besorgens; denn in der Ruhe verschwindet die Sorge nicht, nur ist die Welt im Ausruhen nicht mehr für die besorgende Bewerkstellung appräsentiert. Sie begegnet jetzt nicht mehr der Umsicht, sondern dem ausruhenden Verweilen bei. In diesem Verweilen wird das Sehen der Umsicht frei, d. h. ungebunden durch die spezifischen Verweisungsbezüge, wie sie das Begegnis der Werkwelt bestimmen. Dieses freierwerdende Sehen, aus der Umsicht frei werden, ist als Modifikation des Besorgens immer noch Sorge, d. h. die Sorge legt sich jetzt in das freigewordene bloße Sehen und Vernehmen der Welt.

Sehen aber ist ein Vernehmen der Ferne. Die Sorge solchen freigewordenen Sehens ist ein Besorgen der Ferne; das besagt: ein Überspringen und Abspringen von der nächsten besorgten alltäglichen Werkwelt. Das ausruhende Verweilen wird als freischwebendes Sehen — Vernehmen der Ferne — eo ipso zum Nicht-mehr-verweilen beim Nächsten, und dieses Nicht-mehr-verweilen beim Nächsten ist die Sorge der Entdeckung und Näherung des noch nicht Erfahrenen, bzw. des nicht alltäglich Erfahrenen, die Sorge des ›Weg von‹ dem ständig und zunächst Zuhandenen.

Mit dem Ausruhen wird die Sorge der *Neugier* frei; sie wird frei, besagt eben, sie ist immer schon da, nur gleichsam gebunden, nur sehend, vernehmend der begegnenden Welt nachzugehen. Die erste charakteristische Struktur dieses freigeordneten Sehens, des dem *Aussehen* der Welt bloßen Nachgehens, ist das *Unverweilen*. Unverweilen besagt: das Sich-nicht-aufhalten bei etwas bestimmt thematisch Ergriffenem; bevorzugt wird vielmehr das charakteristische Abspringen von einem zum anderen, was für die *Neugier* konstitutiv ist.

Das ausruhende Verweilen ist kein Hinstarren auf das Vorhandene. Im Aufhören einer bestimmten Bewerkstelligung wird die Hantierung nicht stillgelegt, so daß ich nun gleichsam fixiert bleibe auf das, was besorgt ist, sondern das Ausruhen ist eo ipso ein Weg vom Nächsten und Bekannten. Aber auch das Neue, das dieses Vernehmen der *Neugier* appräsentiert, wird nicht thematisch. Man kann sich das an der Struktur der Appräsentation im Besorgen klarmachen. Diese Appräsentation der Umwelt vollzieht sich aus dem, wobei die Sorge sich primär aufhält, aus dem, worumwillen etwas unternommen ist. Wie vollzieht sich nun die Annäherung der Welt im unverweilenden Vernehmen der *Neugier*?

Als Sorge des Nur-vernehmens und Mitgenommenwerdens von der begegnenden Welt geht das Besorgen der *Neugier* nicht auf eine bindende und thematische Präsenz, nicht auf ein bestimmtes weltliches Worumwillen, das es nun einzig und allein zu sehen gilt, nicht auf bestimmte Weltdinge und Ereignisse, vielmehr appräsentiert die *Neugier* lediglich etwas, *um es gesehen zu haben*, d. h. dazu, um von diesem Gesehenen immer wieder weitergehen zu können zum Nächsten. Das Worumwillen der *Neugier* ist nicht eine bestimmte Präsenz, sondern die Möglichkeit des ständigen Wechsels der Präsenz, d. h. das Unverweilen der *Neugier* besorgt im Grunde das Nicht-zugreifen-müssen, das bloße Unterhaltensein von der Welt. Es handelt sich um ein In-der-Welt-sein, dem eine charakteristische Befindlichkeit entspricht, nämlich eine bestimmte Un-

ruhe und Aufregung und zwar eine solche, die ihrem Sinne nach von der Dringlichkeit und der Not des alltäglichen Daseins unbehelligt ist, die ungefährlich und ihrem Sinne nach nicht verpflichtend ist. Diese Art der Befindlichkeit ist mit der jeweiligen Präsenz, die die Neugier besorgt, mit appräsentiert, kurz gesagt: das unverweilende Besorgen des Sehens, nur um zu sehen, besorgt die *Zerstreuung*. *Unverweilen* und *Zerstreuung* gehören zur Seinsstruktur der charakterisierten Neugier. In der Zerstreuung ist die Einzigkeit und Gleichmäßigkeit eines besorgenden verrichtenden Umganges und Umgangsbezuges zur Welt aufgelöst, weil die Präsenz des in der Neugier Besorgten als zu Sehendes wesensmäßig ständig wechselt, sofern die Neugier selbst gerade diesen Wechsel besorgt.

Diese beiden Charaktere, das Unverweilen und die Zerstreuung, bilden nun im Dasein eine eigentümliche *Aufenthaltslosigkeit* aus. Die Sorge um Näherung stets neuer Welt und anderen fremden Daseins (z. B. jemand sucht ständig neue Menschen kennenzulernen), aber nur in der Tendenz, um ständig Neues präsent zu haben, offenbart sich nun als eine Möglichkeit, in der das Dasein sich aus dem alltäglich Vertrauten in das Unvertraute verliert. Dieses für das Dasein selbst konstitutiv zerstreunende Unverweilen birgt einen Modus der Entwurzelung des Daseins in sich, eine Seinsart, in der es überall und nirgends ist, und darin tendiert, von sich selbst freizukommen. In solcher Neugier organisiert das Dasein eine *Flucht vor ihm selbst*.

Im Phänomen der Neugier zeigt sich — ebenso wie im Gerede — die Seinsart des Verfallens. Neugier und Gerede sind konstitutive Seinsweisen des In-der-Welt-seins. Das Man, das im Gerede die öffentliche Ausgelegtheit bestimmt, regiert zugleich die Wege der Neugier und zeichnet sie vor. Es sagt, was man gesehen und was man gelesen haben muß, und umgekehrt, was die Neugier entdeckt, kommt in das Gerede. Kein Nebeneinander dieser beiden Phänomene gibt es, sondern eine Entwurzelungstendenz reißt die andere mit sich. Das Überall-

und Nirgends-sein der Neugier ist dem Gerede überantwortet, das keiner und jeder ist.

c) Die Zweideutigkeit

Das Dasein unterliegt als alltägliches Miteinandersein in der Welt von ihm selbst her dem Gerede und der Neugier. Als Besorgen besorgt es die Verdeckung seiner Entdecktheit mit. Auslegend z. B. sieht es sich selbst aus der Ausgelegtheit des Man und besorgt es immer eine Flucht vor ihm selbst mit. Wenn hier gesagt wurde, daß das Dasein sein Verfallen selbst mitbesorgt, dann ist zu bemerken, daß in solchem Mitbesorgen des Verfallens dieses zunächst und gerade nicht offenbar wird, als bestünde im Dasein eine ausdrückliche Absicht darauf. Im Gegenteil, da das Dasein in der Neugier in bestimmtem Umkreis alles kennt und im Gerede alles bespricht, bildet sich eher die Meinung aus, ein solches Sein im Man sei das eigentliche und echte. Die allgemeine Gültigkeit, in der das steht, was man sagt und wie man sieht, ist für die Öffentlichkeit und das Man gerade die vorzüglichste Bürgschaft, die es für die Untrüglichkeit seines Seins hat. Das besagt, auch die Selbstausslegung des alltäglichen Miteinanderseins kommt in diese Vermeintlichkeit. Damit aber kommt in das Dasein eine *Zweideutigkeit* — das dritte Phänomen des Verfallens, die die Funktion hat, das im Gerede und in der Neugier gegebene Verfallen in einer eigentümlichen Weise zu steigern.

Diese Zweideutigkeit ist eine doppelte. Sie betrifft erstens die Welt, das heißt das, was im Miteinandersein begegnet und geschieht. In dieser Hinsicht hat die Steigerung des Verfallens, wie sie von der Zweideutigkeit ausgeht, den Funktionssinn eines Niederhaltens des Daseins im Man. Zweitens betrifft die Zweideutigkeit nicht nur die Welt, sondern das Mitsein selbst, das eigene Sein und das der Anderen. Im Hinblick auf dieses Zueinandersein ist die Verfallenssteigerung jeweilig eine vorgängige Unterbindung der echten Verwurzelung des Daseins

in ihm selbst, das heißt, die Zweideutigkeit läßt es nicht zu einem ursprünglichen Seinsverhältnis im Miteinandersein kommen.

Sofern im alltäglichen Miteinandersein aus der Welt her solches begegnet, davon jedes jedem zugänglich, und jeder über jedes reden kann, insofern wird bald nicht mehr entscheidbar, wer nun eigentlich aus echtem Verständnis lebt und wer nicht. Die sprachliche Ausdrucksfähigkeit und die Routine eines gewissen durchschnittlichen Verstehens von allem, was es gibt, kann öffentlich so gewachsen sein, daß die Ausgelegtheit, in der sich das Man bewegt, leicht jedem alles in die Hand spielt. Was so in der Atmosphäre der öffentlichen Ausgelegtheit sich abspielt, wird zweideutig. Es sieht so aus wie echt gesehen und besprochen, und ist es im Grunde doch nicht; und es sieht nicht so aus, und ist es vielleicht doch.

Die Zweideutigkeit betrifft aber nicht allein das Verfügen über und das Schalten mit dem zu Gebrauch und Genuß Zugänglichen, sondern erstreckt sich noch viel weiter. Nicht nur kennt und bespricht jeder, was vorliegt und vorkommt, was, wie wir sagen, passiert, sondern jeder weiß auch schon darüber zu reden, was erst geschehen soll, was noch nicht vorliegt, aber eigentlich gemacht werden müßte. Jeder hat schon immer im voraus geahnt, was Andere auch ahnen und spüren. Dieses Auf-der-Spur-sein, nämlich vom Hörensagen her, ist die verhänglichste Weise, in der die Zweideutigkeit das Dasein niederhält. Denn gesetzt, das Geahnte und Vorgespürte würde eines Tages in der Tat realisiert, dann hat gerade die Zweideutigkeit schon dafür gesorgt, daß nunmehr das Interesse für die realisierte Sache abstirbt; denn dieses Interesse besteht ja nur im Sinne der Neugier und des Geredes, solange als die Möglichkeit eines unverbindlichen Nur-mit-ahnens gegeben ist. Das Gerede besorgt nur das Mit-ahnen-können, ohne zuzugreifen zu müssen; d. h. das Mit-dabei-sein, wenn man auf der Spur ist, versagt die Gefolgschaft, wenn die Durchführung des Geahnten einsetzt. Durchführen verlangt ja das Zurückge-

zwungen-werden des Daseins auf sich selbst. Öffentlich gesehen ist ein solches Sein langweilig, und überdies ist das Gerede angesichts einer Durchführung des Geahnten immer mit der Feststellung bei der Hand: das hätte man auch machen können, denn — man hat es ja mitgeahnt. Ja, das Gerede ist am Ende sogar ungehalten, daß das von ihm Geahnte und im Gerede ständig Geforderte nun *wirklich* geschieht; denn es ist ihm damit die Gelegenheit entrissen, hierüber weiter zu ahnen.

Die Zweideutigkeit der öffentlichen Ausgelegtheit, die durch Neugier und Gerede bestimmt ist, hält das In-der-Welt-sein nieder, sofern sie das Erspüren und das Vorweg-bereden von etwas für das eigentliche Geschehen ausgibt und die Durchführung der Sache und das Verstehen dieser zur Belanglosigkeit stempelt. Die öffentliche Ausgelegtheit sichert sich mit dieser Zweideutigkeit ihren ständigen Vorrang, und das um so mehr, je mehr sie dabei der Neugier das, was sie sucht, nämlich das heute noch nicht Vorhandene, aber morgen vielleicht sich Ergebende, zuspielt.

Sofern nun aber die Zeit des sich einsetzenden Daseins in der Verschwiegenheit des Durchführens eine andere ist, öffentlich gesehen eine wesentlich langsamere als die des Geredes, das schneller lebt, ist dieses Gerede längst bei einem anderen, nämlich dem jeweilig Neuesten angekommen, während das zuvor längst Geahnte nun im Hinblick auf dieses Neueste zu spät kommt. So sorgt das Gerede und die Neugier dafür, daß das eigentliche und echt Neugeschaffene (Geschöpfte) eo ipso für die Öffentlichkeit veraltet ist und daher zumeist erst dann in seinen positiven Möglichkeiten frei wird, sich durchsetzt, wenn das verdeckende Niederhalten des Geredes in seiner Funktion unwirksam geworden, bzw. die Verdeckung ausdrücklich weggeräumt ist. Das geschieht im Prozeß des echten Freimachens der Vergangenheit als *Geschichte*. Echte Historie ist nichts anderes als der Kampf gegen diese Seinsbewegung des Daseins im Sinne des Verdeckens durch die eigene öffentliche Ausgelegtheit.

Zweitens aber beherrschen die Neugier und das Gerede in ihrer Zweideutigkeit sogar das Miteinandersein als solches. Wenn wir zunächst aus der nächsten Umwelt sprechen und was in dieser zunächst alltäglichen mit da sein kann, heißt das, der Andere ist mit da aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet, aus dem her, wo er herkommt. Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein aus der miteinander besorgten Sache und Welt her schiebt sich zuallererst das Gerede. Darin liegt: Jeder paßt zuerst und zunächst auf den Andern auf, wie er sich verhalten wird, und was er dazu sagen wird. Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschliffenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern weit mehr ein gespanntes Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Diese Seinsart des Miteinanderseins kann sich bis in die unmittelbarsten Bezüge einschleichen, so daß z. B. eine Freundschaft nicht mehr und nicht primär in einem entschlossenen und dabei sich gegenseitig freigebenden Miteinandereinssetzen in der Welt besteht, sondern im ständigen und vorgängigen Aufpassen, wie der Andere es mit dem, was man mit Freundschaft meint, anstellt fertigzuwerden, in der ständigen Kontrolle, ob er es wird oder nicht. Sofern ein solches Miteinandersein nun von beiden Seiten ins Spiel kommt, kann es zu den tiefsinnigsten Gesprächen und Auseinandersetzungen führen, und man meint, man sei befreundet. Den ausgezeichneten Seinsmöglichkeiten des Miteinanderseins ist so durch Gerede und Neugier von Anfang an der Boden entzogen, dem sie wurzelhaft entspringen sollen. Das Miteinander ist ein geheimes Gegeneinander unter der Maske eines Füreinander, das sich Reichtum und vermeintliche Echtheit nur durch die Intensität des Redens verschafft.

An der in Gerede und Neugier gezeigten Zweideutigkeit als der Seinsweise der alltäglichen Entdecktheit des Daseins dürfte sichtbar geworden sein, wie das Dasein sich selbst entgleitet in seiner Seinstendenz zum Man, ja mehr noch, daß es von sich aus im alltäglichen Besorgen diese Tendenz schürt und steigert.

Das Sein zur Welt sowohl wie das zu Anderen und zu sich selbst wird verstellt durch das sich ständig dazwischenschiebende Man.

Das Dasein im Man bewegt sich gleichsam in einem *Wirbel*, der es in das Man hineinwirbelt, dabei ständig von den Sachen und sich selbst abreißt, und als Wirbel in die Ständigkeit der Abdrängung zieht. So bekundet sich im Aufgehen im Man eine fortwährende Flucht des Daseins vor einem möglichen ursprünglichen In- und Mitsein.

d) Die Charaktere der eigenen Bewegtheit des Verfallens

Das herausgestellte Phänomen des Verfallens als Seinsweise des Daseins zeigt nun zugleich in seiner Struktur eine *eigene Bewegtheit*, deren Charaktere jetzt leicht abzuheben sind.

Das Besorgen ist nie als ein indifferentes In-der-Welt-sein da, etwa nach Analogie eines puren Vorkommens von Dingen, sondern das In-Sein ist als Miteinandersein Aufgehen in der besorgten Welt. Sofern das Man eine Seinsweise ist, die das Dasein selbst zeitigt, bildet es sich mit dem Gerede, d. h. mit der öffentlichen Ausgelegtheit und Zweideutigkeit, eine Möglichkeit aus, sich zu verfehlen, sich nur im Man zu suchen. Das Dasein selbst bildet diese Seinsmöglichkeit aus, d. h. es gibt sie sich selbst als Möglichkeit des Sich-verfehlens vor. Es ist zu beachten, daß diese eigentümliche Seinsweise des Verfallens nicht durch irgendwelche Umstände und Zufälle von der Welt her besteht; das Dasein ist als verfallendes in seinem Sein vielmehr selbst *versucherisch*, sofern es sich selbst die Möglichkeit des Verfallens vorlegt. Als dieses Versucherische hält es sich selbst bei seiner Verfallenheit fest, sofern sich nämlich die Vermeintlichkeit ausbildet, es sei dem Dasein mit seinem Aufgehen im Man und in das Gerede der volle Reichtum der eigenen Seinsmöglichkeiten verbürgt. Das besagt: *das verführerische Verfallen ist beruhigend*. Es zeitigt so eine wachsende Unbedürftigkeit, das Sein im Man je noch vor eine Frage zu

zwingen oder gar zu modifizieren. Diese Beruhigung der Verfallenheit ist aber nicht etwa ein Stillstehen dieser in ihrer Bewegung, sondern eine schleichende Intensivierung. In der beruhigten Selbstverständlichkeit eines solchen Seins treibt das Dasein der *Entfremdung* von ihm selbst zu, d. h. die verführerische Beruhigung ist ihrem Sinne nach entfremdend, so zwar, daß das Dasein sich selbst keine Seinsmöglichkeit mehr offen läßt, es sei denn die im Man.

Die phänomenalen Charaktere der Bewegtheit des Verfallens, das *Versucherische*, die *Beruhigung*, die *Entfremdung* machen deutlich: das wesensmäßig an die Welt ausgegebene Dasein *verfängt* sich in seinem eigenen Besorgen. Es kann dieser Tendenz des Verfallens so weit zutreiben, daß es sich darin die Rückgangsmöglichkeit zu ihm selbst verlegt, d. h. eine solche überhaupt nicht mehr versteht.

Für alle diese Phänomene ist es das Entscheidende, daß man sie immer als charakteristische und primäre Seinsarten des alltäglichen Daseins sieht. Irgendwelche moralischen Anwendungen oder dergleichen von dem Gesagten zu machen, ist nicht meine Absicht. Meine Absicht ist nur und kann nur sein, diese Phänomene als Daseinsstrukturen aufzuzeigen, um von hier aus — das ist ja die ganze Tendenz der Betrachtung — das Dasein nicht von irgendwelcher Theorie des Menschen her zu sehen, sondern die Grundbestimmung seines Seins gerade aus der nächsten Alltäglichkeit zu sehen und von dieser zu den Fundamentalstrukturen selbst zurückzugehen. All die genannten Phänomene — das ist charakteristisch gerade für das Man — sind nun in keiner Weise bewußt oder beabsichtigt, sondern gerade die Selbstverständlichkeit, in der sich diese Daseinsbewegung vollzieht, gehört mit zur Seinsart des Man. Die Selbstverständlichkeit und das Nicht-bewußt- und Nicht-beabsichtigt-sein besagen eben, daß das Man die Seinsbewegungen, die das Dasein in ihm gleichsam macht, nicht entdeckt, weil ja die Entdecktheit, die das Man ausbildet, Verdeckung ist.

e) Die Fundamentalstrukturen des Daseins
aus dem Horizont der Verfallenheit

Die Struktur des Verfallens kann man sich nun phänomenologisch so klar machen, daß man aus ihr selbst heraus die Fundamentalstrukturen des Daseins selbst sieht. Wir wollen kurz versuchen, mindestens den Horizont dieser Fundamentalstrukturen zu gewinnen, wie sie in dem Phänomen des Verfallens vorgezeichnet sind.

Das Besorgen begreift in sich selbst ebensowohl das umsichtige Bewerkstelligen im weitesten Sinne wie das nur sehende Verweilen, beide wiederum sowohl in der Ruhe der Sorglosigkeit als auch in der Unruhe der Besorgnis. Die Einebnung und das Verschwinden des Daseins im Man ist durch die Öffentlichkeit und die Alltäglichkeit des Man verdeckter Zerfall des Daseins. Dieser Zerfall zeitigt sich als *Abfallen des Daseins von seiner Eigentlichkeit* in das charakterisierte Verfallen. *Eigentlichkeit* muß dabei im wörtlichen Sinne verstanden werden als Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben. Der Abfall ist ein für das Dasein selbst konstitutives Fallen, sofern es Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins ist und Dasein je meines ist. Eine solche Seinstendenz des Fallens ist a priori nur möglich auf dem Grunde eines *Hanges dazu*. Dieser Hang, auf den die Analyse des Verfallens phänomenal zurückkommt, macht eine Grundstruktur des Daseins aus, die wir als das *Verhängnis* bezeichnen. Wir gebrauchen hier den Ausdruck ›Verhängnis‹ nicht im Sinne eines Faktums, sondern in der Bedeutung wie ›Begegnis‹ und ›Erkenntnis‹, so daß also ›Verhängnis‹ hier nicht einen bestimmten Zustand, sondern eine *existenziale* Struktur meint. Das Verhängnis ist nichts anderes als die *Flucht des Daseins vor ihm selbst*, Flucht vor ihm selbst in die von ihm entdeckte Welt. Ein Hang ist seinsmäßig nichts Ursprüngliches, sondern weist in sich selbst zurück auf einen möglichen *Drang*. Hang gibt es nur, wo ein Seiendes ist, das durch einen Drang bestimmt ist. Hang und Drang ihrerseits sind

noch fundamentaler zu bestimmen in dem Phänomen, das wir als die *Sorge* bezeichnen.

Es ist hier zu beachten, daß die Explikation dieser Daseinsstrukturen nichts zu tun hat mit einer Lehre von der Verderbnis der menschlichen Natur oder irgendeiner Theorie der Erbünde. Was hier vorliegt, ist eine reine Strukturbetrachtung, die *vor* allen derartigen Betrachtungen liegt. Sie ist ganz scharf etwa von einer theologischen Betrachtung abzugrenzen. Es ist möglich, vielleicht notwendig, daß alle diese Strukturen in einer theologischen Anthropologie wiederkehren, wie, das kann ich nicht beurteilen, weil ich von solchen Dingen nichts verstehe, zwar die Theologie selbst kenne, aber von da noch ein großer Weg zu einem Verständnis ist. — Weil diese Analyse immer wieder dem Mißverständnis begegnet, betone ich, es wird keine versteckte Theologie vorgetragen, sie hat grundsätzlich nichts damit zu tun. Diese Strukturen können ebensogut die Seinsart eines Menschen oder die Idee einer Menschheit im *Kantischen* Sinne bestimmen, mag man annehmen wie *Luther*, es sei der Mensch »in der Sünde erstickt« oder er sei schon im *status gloriae*. Der Verfall, Zerfall und alle diese Strukturen haben zunächst nichts mit Moral und Sittlichkeit oder dergleichen zu tun.

§ 30. Die Struktur der Unheimlichkeit

a) Das Phänomen von Flucht und Furcht

Vor der Analyse dieser primären Strukturen des Daseins gilt es aber das bis jetzt erreichte Phänomen, nämlich die *Flucht des Daseins vor ihm selbst*, noch schärfer zu explizieren. Wir gehen dabei von der Aufweisung dessen aus, *wovor* das Dasein in seiner Flucht flieht, um in diesem Fliehen zugleich eine Grundbefindlichkeit des Daseins aufzuzeigen, die für das Sein des Daseins qua *Sorge* konstitutiv ist und gerade deshalb am gründlichsten verdeckt ist.

Gefragt wird: Was ist dieses Fliehen des Daseins vor ihm selbst? Was ist das *Wovor* der Flucht des Daseins? Formal kann gesagt werden: es flieht vor einem Bedrohtsein. Wie ist nun dieses Bedrohtsein und dieses Bedrohliche erfahren? Bedrohliches ist nicht primär in einem Fliehen vor ihm gegeben, sondern in dem, worin die Flucht selbst fundiert ist, nämlich in der *Furcht*. Alles Fliehen gründet in einem Fürchten. Aber nicht alles Zurückweichen vor ist notwendig auch schon ein Fliehen und damit ein Sichfürchten.

Im antiken Begriff der *φυγή* und in dem mittelalterlichen der *fuga*, den wir einfach mit Flucht übersetzen, gehen meist beide Bedeutungen durcheinander. *Flucht* besagt zuweilen soviel wie zurückweichen vor, was gar kein Fliehen im strengen Sinne besagen muß; es kann aber auch direkt Flucht besagen. Das Fliehen vor etwas ist in einem Sichfürchten vor etwas gegründet, demnach muß das, wovor die Flucht flieht, an dem sichtbar werden, wovor die Furcht sich fürchtet. Die Seinsart des Fliehens muß aus der Seinsart der Furcht expliziert werden, bzw. aus den Seinsstrukturen, die selbst noch in der Furcht liegen. So gilt es zunächst, um dieses Phänomen der Flucht des Daseins vor ihm selbst phänomenologisch zu fassen, das Phänomen der Furcht zu explizieren.

Dabei ist festzuhalten: Das Phänomen der Furcht ist eine Weise des Seins zur Welt; das Fürchten ist immer auf Welt oder auf Mitdasein bezogenes Fürchten. Soweit das Phänomen der Furcht erforscht wurde, wird auch die Furcht faktisch immer so genommen, und alle verschiedenen Modifikationen der Furcht sind von diesem Sichfürchten vor etwas Innerweltlichem bestimmt worden. Wir haben aber bereits gesagt: Die Flucht des Daseins im Verfallen sei Flucht des Daseins vor ihm selbst, also nicht Flucht vor der Welt und vor einem bestimmten Welt Ding. Wenn das so ist, daß das Dasein vor ihm selbst flieht, dann kann die Furcht, die diese Flucht fundiert, streng genommen nicht eigentlich Furcht sein, sofern Furcht immer eine Seinsart ist, die wesentlich auf Weltliches bezogen ist. Mit

anderen Worten: Es wird sich zeigen, daß die traditionelle Analyse des Phänomens der Furcht grundsätzlich nicht zureicht, daß *Furcht ein abgeleitetes Phänomen ist* und selbst in dem Phänomen gründet, das wir als die *Angst* bezeichnen.

Angst ist *nicht* etwa ein Modus von Furcht, sondern umgekehrt: *alle Furcht gründet in der Angst*. Zur Erleichterung des phänomenologischen Erfassens geht die Betrachtung von der Furcht aus und von da zurück zum Phänomen der Angst. Wir betrachten dabei ein Fünffaches: Erstens die Furcht als Sichfürchten vor, zweitens die Seinsmodifikation der Furcht, drittens die Furcht im Sinne des Fürchtens um und des Fürchtens für einen Anderen, viertens die Angst und fünftens die Unheimlichkeit.

a) Die Furcht als Sichfürchten vor

nach ihren vier Wesensmomenten betrachtet

Dieses Phänomen hat zum erstenmal *Aristoteles* im Zusammenhang einer Analyse der Leidenschaften, der *πάθη*, in seiner »Rhetorik« untersucht.¹ Von der Analyse der Furcht, wie sie *Aristoteles* hier gegeben hat, und überhaupt von seiner Analyse der Affekte ist dann die Auffassung der *Stoa* bestimmt und damit die des *Augustinus* und des Mittelalters. Von da ist dann zugleich auf dem Umwege der Erneuerung der Stoischen Affektenlehre in der Renaissance dieser ganze Komplex der Analysen des Emotionalen in die neuzeitliche Philosophie eingegangen und dort so gut wie stehengeblieben. *Kant* z. B. bewegt sich fast durchgängig in diesen antiken Definitionen. Wir können hier natürlich auf diese geschichtlichen Zusammenhänge nicht eingehen, zumal da sie gegenüber *Aristoteles* im wesentlichen nichts Neues bieten, nur daß die *Stoiker*, was zum mindesten bemerkt sei, verschiedene Modifikationen der Furcht klassifiziert haben.

Theologisch ist das Problem der Furcht von besonderer Bedeutung im Zusammenhang mit der Theorie von der Reue,

¹ Vgl. *Aristoteles*, *Rhetorik* B 5, 1382 a 20 — 1383 b 11.

der Buße, der Liebe zu Gott, der Liebe Gottes, die selbst die Furcht begründet. Zur Orientierung verweise ich auf die Untersuchung von Hunzinger.² Hier gibt es eine kurze Übersicht über die Entwicklung des Begriffes, allerdings bedarf die Auffassung Augustins dort wesentlicher Revisionen. Umfassend im Zusammenhang der allgemeinen Lehre von den Affekten hat Thomas von Aquino über die Furcht gehandelt.³

Auf eine genauere Interpretation der Aristotelischen Analyse in seiner »Rhetorik« kann ich natürlich hier auch nicht eingehen, das wäre nur möglich auf dem Grunde eines wirklichen Verständnisses der Hauptstrukturen des Daseins selbst, und man beginnt erst zu sehen, was Aristoteles gesehen hat, wenn man sich die Phänomene zunächst selbst vergegenwärtigt. Charakteristisch für die Grundauffassung der Furcht bei Aristoteles ist, daß sie im Zusammenhange der Aufgabe der Rhetorik betrachtet wird. Der Redner kann nämlich unter anderem, um seinen Plan und seine Vorschläge durchzusetzen bzw. zur Beratschlagung darüber geneigt zu machen, an die Instinkte und Leidenschaften der Menge (Volksversammlung) appellieren. So kann er z. B., um die Volksversammlung gefügiger zu machen, für die Gewährung von Kriegskrediten so arbeiten, daß er den Hörern Furcht einjagt. Er bringt sie dadurch zum Fürchten, daß er sie mit der Zerstörung des Staates bedroht. Diese erweckte Furcht macht zum Beratschlagen bereit, läßt Vorschläge um so leichter befürworten und annehmen. Dieses Sichfürchten vor als konstitutives Moment für die Rede analysiert Aristoteles.

Die folgende Analyse ist auf die bisher herausgearbeitete Seinsstruktur des Daseins orientiert, sie nimmt aber laufend Bezug auf die aristotelische Definition. Am Phänomen des Sichfürchtens unterscheiden wir: Erstens das Wovor des Sichfürchtens, zweitens die Weise des Seins zu dem, wovor man

² A. W. Hunzinger, Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther, 1906, 1. Abt. 2. Heft der Lutherstudien.

³ Thomas, S. th. II¹ qu. 41—44.

sich fürchtet. (Wir haben keinen richtigen Ausdruck dafür, eigentlich müßte man sagen das ›Fürchterliche‹ oder das ›Furchtbare‹, wenn man ›fürchterlich‹ in einem ganz formalen Struktursinn nimmt und nicht in irgendeiner Abwertung.) Drittens haben wir das *Worum* des Fürchtens. Sichfürchten ist nicht nur Sichfürchten vor, sondern zugleich immer Fürchten um. Viertens sind die Weisen des Seins zu diesem, worum die Furcht in Furcht ist, zu untersuchen.

Zum ersten Strukturmoment, zum *Wovor* des Fürchtens, ist zu sagen: Das Wovor der Furcht hat den Charakter des weltlich Begegnenden; es hat den Seinscharakter der Bedeutsamkeit. Das der Furcht im Charakter der Bedeutsamkeit Begegnende ist etwas *Abträgliches*, wie *Aristoteles* sagt, ein *κακόν*, malum, und zwar ist dieses Abträgliche immer etwas Bestimmtes. Wir würden, wenn wir den Begriff hier schon hätten, sagen, etwas Geschichtliches, etwas Bestimmtes, das in die vertraute Welt des besorgenden Umganges hereinbricht. Entscheidend ist nun zu sehen, wie dieses Abträgliche begegnet, nämlich als noch nicht Vorhandenes, aber erst Kommendes. Dieses noch nicht Anwesende, aber Kommende — eine eigentümliche Präsenz — ist dabei weiterhin wesenhaft in der *Nähe*, genauer: es ist ein noch nicht Vorhandenes als sich Näherndes. Was noch in weiter Ferne ist, wird, wie *Aristoteles* richtig sagt, nicht eigentlich gefürchtet, bzw. das Fürchten davor kann ausgeschaltet werden durch ein Sichklarmachen, daß es ja noch Zeit hat, bis es kommt, und es tritt ja, sofern es noch ganz in der Ferne ist, vermutlich gar nicht ein. Die eigentümliche Nähe des noch nicht vorhandenen Kommenden macht die Begegnisstruktur dieses Abträglichen aus. Als die bestimmte, noch nicht anwesende Abträglichkeit drängt sie von ihr selbst her in das Vorhanden-werden. Was eine solche Struktur des Begegnens hat, bezeichnen wir als *bedrohlich*. Zur Bedrohlichkeit gehören die Strukturmomente des noch nicht anwesend aber kommend, des Abträglichen, des noch nicht vorhanden aber herannahend. Das Wovor der Furcht hat so den Charakter der Bedrohlich-

keit; es ist ein *malum futurum* oder ein κακὸν μέλλον, aber nicht im Sinne eines Geschehnisses, von dem objektiv festgestellt wird, daß es kommen wird, sondern ein *futurum*, das in seinem Herankommen-werden auch ausbleiben kann.

Damit wird schon das zweite Moment des Sichfürchtens deutlich: die Weise des Seins zum Bedrohlichen. Dieses Sein zum Bedrohlichen ist eine Weise des Angegangenwerdens von der begegnenden Welt her. Es ist nicht zuerst ein Wissen um ein künftiges Übel, zu welchem Wissen dann gleichsam eine Dosis Angst hinzukäme, sondern das Fürchten ist gerade die Seinsart, in der Bedrohliches einzig erschlossen ist und begegnen kann in das besorgende Angangensein von der Welt. Wie *Aristoteles* richtig sagt (nicht wörtlich, aber *de facto*): die Furcht ist nicht etwa φαντασία im Sinne des Sehenlassens von Bedrohlichem, sondern die Furcht ist ἐκ φαντασίας, aus einem Sehenlassen heraus des κακὸν μέλλον, des andrängenden Abträglichen. Allerdings bleibt bei ihm, wie auch später in der Scholastik, der eigentliche Fundierungszusammenhang zwischen dieser φαντασία und dem eigentlichen Sichfürchten unbestimmt und im Grunde doch unverständlich.

Aus Früherem aber wissen wir, daß gerade das Vorstellen von etwas, das kommen wird, immer primär in einem besorgenden und sorgenden Angegangenwerden und Begegnenlassen fundiert ist. Ich weiß nicht zuerst in gewissem Sinne um das Bedrohliche in seinem vollen eigentlichen Sein, sondern umgekehrt, ich sehe und kann die Bedrohlichkeit in ihrer Echtheit nur sehen und das Bedrohliche als solches im Fürchten nur haben aus dem primären Zugang zu ihm im Fürchten. Hieraus erwächst erst die Möglichkeit, dieses Bedrohliche nun selbst thematisch in einer Betrachtung zu erfassen. Wenn ich ein Bedrohliches lediglich im Sinne eines objektiv Seinwerdenden mir ansehe und denke, komme ich dadurch nie zum Fürchten.

Sofern nun das Bedrohliche der Furcht jeweils ein bestimmtes Weltliches ist, trifft dieses Bedrohliche immer ein bestimmtes Besorgen, ein bestimmtes Sein-bei und In-der-Welt-sein.

Das Bedrohliche stößt auf ein Besorgen, das mit dem, worüber es gerade verfügt, nicht zur Bewältigung des Bedrohlichen zureicht, d. h., um auf das dritte Moment zu kommen, das Worum des Sichfürchtens in der Furcht ist das In-der-Welt-sein selbst.

Gefährdet ist vom Bedrohlichen immer das jeweilige Besorgen, bzw. das Vorhaben eines solchen. Damit ist auch das letzte Moment, die Weise des Seins zu diesem, worum die Furcht fürchtet, bestimmt. Mit dem Gefährdetsein des Besorgens durch das Bedrohliche, das im Sichfürchten appräsentiert wird, ist das Sichbefinden zur Verwirrung geworden, das heißt, das orientierte Besorgen ist gestört. Das gefährdete Nichtgewachsen-sein hat die charakteristische Unruhe des kopflosen Hin und Her, in dem die festen Orientierungsbezüge innerhalb der Verweisungszusammenhänge der bekannten Umwelt gestört sind. Das ist der Sinn der Verwirrung, die im Fürchten mehr oder minder, in je verschiedenen Graden natürlich, mitgegeben ist.

β) Die Modifikationen der Furcht

Von diesen Momenten des Sichfürchtens vor können wir nun zweitens die Seinsmodifikationen der Furcht uns klar machen. Je nachdem sich nun diese konstitutiven Momente des Sichfürchtens vor etwas variieren, ergeben sich bestimmte Seinsmodifikationen der Furcht. Es wurde schon deutlich, daß im Bedrohlichen das Moment des nähernden Sichandrängens liegt. Die Nähe, die zur Begegnisstruktur des Bedrohlichen gehört, ist hier die zugespitzte Begegnisart des noch nicht Anwesenden, genauer des »Noch nicht«, aber so, daß es jeden Augenblick einschlagen kann. Sofern nun ein solches Bedrohliches in seinem »zwar noch nicht, aber jeden Augenblick« selbst nun plötzlich in die Gegenwart des Besorgenden hereinschlägt, wird die Furcht zum *Erschrecken*.

Am Bedrohlichen ist hier einmal die nächste Näherung des Drohenden zu scheiden, die für jedes Sichfürchten konstitutiv

ist, dann aber außer dieser nächsten Näherung des Drohenden nun noch die Art der Begegnis der Näherung selbst, hier das Plötzliche, so z. B. das plötzliche Einschlagen oder Sicheinbohren einer Granate in den Boden in der Nähe und damit die plötzliche Appräsentation einer nächsten Näherung, nämlich der Explosion, die nun jeden Augenblick eintreten kann. Hierbei ist das Bedrohliche selbst auch, in diesem Beispiel war es mindestens so, ein alltäglich Vertrautes. Das Wovor des Erschreckens kann (und ist meistens auch) etwas ganz Bekanntes sein.

Hat dagegen das Bedrohliche den Charakter des ganz und gar Unvertrauten, nicht etwa nur des ganz und gar Unerwarteten aber sonst Bekannten, dann wird die Furcht zum *Grauen*. Wo ein Bedrohliches im Charakter des Grauenhaften begegnet und zugleich die Begegnisart des Erschreckens hat, nämlich die eigentümliche Plötzlichkeit, da wird die Furcht zum *Entsetzen*.

Umgekehrt kann das Weltliche als bedrohlich Begegnendes auch geringfügig sein, dagegen aber andere konstitutive Momente für das Sichfürchten modifizieren. Die Weise des In-der-Welt-seins des Besorgens kann nämlich den Charakter der Unsicherheit haben. Ein Besorgen kann seiner eigenen Sache unsicher sein, mit ihr im Grunde unvertraut sein. In diesem Falle kann im Begegnen eines geringfügigen Bedrohlichen ein Fürchten aufkommen, das nun den eigentümlichen Charakter des Bedenklichseins hat, was wir mit *Ängstlichkeit* bezeichnen. Auf diese weiteren Phänomene können wir hier nicht mehr eingehen. In diesen Zusammenhang gehören die weiteren Modifikationen der *Schüchternheit*, *Scheu*, *Bangigkeit*, *Stutzigwerden* und dergleichen. — Es ist nur festzuhalten, daß diese Phänomene selbst nur aus der primären Analyse des Sichfürchtens vor verstanden werden können, vielleicht freilich nicht einzig, sondern erst von dem her, worin alles Sichfürchten vor gegründet ist, aus der Angst.

γ) Die Furcht im Sinne des Fürchtens um

Als drittes Moment ist von dem Sichfürchten vor das *Fürchten um und für einen Anderen* zu scheiden. Dieses, worum wir fürchten, sind zunächst die Anderen, mit denen wir sind, d. h. das Fürchten um, das sich primär auf Andere bezieht und nur indirekt auch auf Welt Dinge, ist eine Weise des Mitseins mit den Anderen, nämlich in ihrem Bedrohtsein; ich fürchte für ihn, nämlich aus dem her, was ihm weltlich droht. Das Fürchten um einen Anderen ist oder kann eine echte Weise des Mitseins mit dem Anderen aus der Welt her sein.

Dieses Fürchten für einen Anderen als Mitsein mit dem Anderen ist aber nicht ein Miteinanderfürchten, schon deshalb nicht, weil ich für den Anderen fürchten kann, ohne daß er sich selbst fürchtet; ja gerade dann bin ich vielleicht recht in der Furcht um ihn, weil ihm die Gefährdung als solche nicht begegnet, weil er blind gegen sie ist oder tollkühn. Das Fürchten für einen Anderen besagt auch nicht, daß ich ihm gleichsam sein Fürchten abnehme, da er ja gar nicht notwendig in Furcht zu sein braucht, damit ich für ihn fürchten kann. Das Bedrohte hier, worum ich im Fürchten um den Anderen fürchte, ist das Mitsein mit dem Anderen, sein Mitdasein, und darin zugleich mein eigenes Mitsein mit ihm. Aber mein eigenes Mitsein mit ihm ist nicht das, worum ich mich direkt in meinem Fürchten um den Anderen fürchte, d. h. in diesem Fürchten um und für den Anderen fürchte ich mich eigentlich nicht.

So zeigt sich hier das Fürchten für einen Anderen als ein ausgezeichnetes Phänomen des Mitseins, und es wird deutlich, daß dafür das Miteinandersein aus der Welt her konstitutiv ist und zwar so, daß der Mitseiende im Sinne dessen, der für den Anderen fürchtet, mit dem Anderen ist, wenn er in dessen Seinsart gerade nicht ist, also entweder sich nicht mit ihm fürchtet im Sinne des echten Sichfürchtens, noch daß der Andere notwendig sich fürchtet, wenn ich in Furcht um ihn bin. Dieses Fürchten um ist gewissermaßen ein Vorwegnehmen der Furcht für den Anderen, ohne daß dieses Fürchten um notwendig ein

Sichfürchten zu sein braucht. Auf die letzten Zusammenhänge, die sich hier bezüglich der Struktur des Miteinanderseins eröffnen, kann ich hier nicht weiter eingehen.

b) Die Angst und die Unheimlichkeit

Als viertes Phänomen im Zusammenhang der Analyse der Furcht betrachten wir die Angst. Neben all diesen Modifikationen der Furcht gibt es ein Sichfürchten, das im Grunde nicht mehr so genannt werden darf. Das Wovor der Furcht kann nämlich unbestimmt bleiben, d. h. es ist nicht mehr dieses oder jenes weltlich Vorhandene, und dementsprechend ist das In-Sein als Sein-bei nicht mehr in bestimmter Weise betroffen. Es ergibt sich keine eigentliche Verwirrung, weil keine Verwirrbarkeit möglich ist, sofern sie nur dadurch gegeben ist, daß eine bestimmte Orientierung des Besorgens durcheinandergesetzt, das umsichtig erschlossene In-Sein in seinen bestimmten faktischen, unweltlichen Möglichkeiten. Das Drohende ist nichts bestimmtes Weltliches und doch nicht ohne die charakteristische Näherung; ja dieses unbestimmte Drohende ist nun und kann ganz nahe sein, so daß es beengt, so nahe und doch nicht anwesend als dieses und jenes, nicht ein Furchtbares, ein Zu-Fürchtendes aus einer bestimmten Verweisung der Umwelt in ihrer Bedeutsamkeit. Mitten in der vertrautesten Umwelt — es bedarf oft nicht einmal des oft mitgegebenen Phänomens der Dunkelheit oder des Alleinseins — kann einen die Angst »befallen«. Wir sagen dann: *es wird einem unheimlich*. Man ist in der nächstvertrauten Umwelt nicht mehr zu Hause; nicht so, daß ein bestimmter Umkreis der vorher bekannten und vertrauten Welt in ihrer Orientierung ausfällt, nicht so, daß man gerade in dieser Umgebung, in der man sich befindet, nicht zu Hause wäre, wohl dagegen in einer anderen, sondern das In-der-Welt-sein wird in der Angst zu einem völligen »Nicht-zu-Hause« schlechthin.

Das Sichhängsten vor hat auch sein spezifisches Wovor des Sichhängstigens, und die Frage ist genauer: Als was haben wir das zu bestimmen, wovor die Angst sich ängstigt?

Wenn die Angst sich gelöst hat, dann sagen wir: »es war eigentlich nichts«, und diese Rede trifft völlig den Tatbestand. Es war nichts; *das Wovor der Angst ist das Nichts*, d. h. nichts in der Welt Vorkommendes, Bestimmtes, nichts Weltliches, sondern, sofern es doch belegend in einer Aufdringlichkeit da sein kann, ist es viel mehr als eine Bedrohlichkeit für die Furcht, nämlich die *Welt in ihrer Weltlichkeit selbst*. Die Unbestimmtheit des Wovor, d. h. dieses Nichts als nichts Weltliches, ist phänomenal völlig bestimmt. Es ist die Welt in ihrer Weltlichkeit, die sich freilich nicht wie ein Welt Ding gibt. Dieses Nichts als das Drohende ist ganz nahe, so daß sich gewissermaßen dieses Drohende (die Weltlichkeit der Welt oder die Welt als solche) um einen legt und den Atem verschlägt, ohne daß es etwas wäre, von dem man sagen könnte: dieses da.

Für dieses eigentümliche, ganz ursprüngliche Phänomen gibt es nun wie für alle dergleichen Phänomene charakteristische Täuschungen, Angsttäuschungen, die z. B. rein physiologisch auslösbar sind. Aber diese physiologische Auslösbarkeit besteht eben nur deshalb, weil dieses Seiende, das leiblich bestimmt ist, aufgrund seines Seins sich überhaupt ängsten kann und nicht deshalb, weil irgendein physiologisches Geschehen so etwas wie Angst produzieren könnte. Deshalb sprechen wir von Auslösung einer immer möglichen und gewissermaßen latenten Angst.

Sofern das, wovor die Angst sich ängstet, dieses Nichts ist im Sinne des »nichts bestimmtes Weltliches«, steigert gerade das Nichts die Nähe, d. h. die Möglichkeit des Seinkönnens und des Nichts-dagegen-tun-könnens. Diese absolute Hilfslosigkeit gegen das Drohende, weil es ja unbestimmt, nichts, ist, bietet keine Handhabe, wo es zu überwinden wäre; die Orientation geht ins Leere. Mit dieser weltlichen Unbestimmtheit dessen,

wovor die Angst sich ängstet, geht nun konstitutiv die Unbestimmtheit dessen einher, *worum* Angst sich ängstet.

Bedroht ist nicht dieses und jenes Besorgen, sondern das *In-der-Welt-sein als solches*. Zum In-der-Welt-sein gehört aber (und nun ist für das Verständnis der ganzen Analyse der Angst die Präsenz dessen erfordert, was wir bisher durchgesprochen haben) die Welt in ihrer Weltlichkeit. Das Wovor der Angst, das nichts Weltliches ist, ist das Worin, das konstitutiv für das Dasein ist, für das In-Sein selbst. *Wovor* die Angst sich ängstet, ist das *Worin des In-der-Welt-seins* und das, *worum* man sich ängstet in der Angst, ist dieses *selbe In-der-Welt-sein selbst* und zwar in seiner primären Entdecktheit des »Unzu Hause«. In der Angst sind also das Wovor der Angst und das Worin des Sichängstens nicht nur weltlich unbestimmt, sondern sie fallen zusammen, genauer gesprochen, in der Angst kommt es noch nicht zu solcher Trennung; *das Wovor und das Worin ist das Dasein*. In der Angst erschließt sich das In-der-Welt-sein als solches und zwar nicht als dieses bestimmte Faktum, sondern in seiner *Faktizität*. Angst ist nichts anderes als die *Befindlichkeit in der Unheimlichkeit*.

Das Wovor und das Worin der Angst ist beides das Dasein selbst, genauer gesprochen, das Faktum, daß ich bin; ich bin nämlich im Sinne des nackten In-der-Welt-seins. Diese nackte Tatsächlichkeit ist nicht die des Vorhandenseins wie ein Ding, sondern die Seinsart, die konstitutiv ist für das Sichbefinden. Dasein ist in einem radikalen Sinn »vorhanden«, im Sinne der Faktizität. Es findet sich nicht lediglich als Vorhandenes im Sinne des Grundes und Bodens, daß es ist, sondern der Grund ist ein *existenzialer*, d. h. ein erschlossener Grund — und zwar ein *Abgrund*. Das ist die existenziale Positivität des Nichts der Angst. Faktizität als Konstitutivum der Existenz ist nicht aufgepfropft auf ein Vorhandenes, und der Mensch ist nicht die Existenz als die Verbindung von vorhandener Seele und vorhandenem Leib, d. h. die rechtverstandene Existenz ist nicht die Verbindung von Getrenntem, sondern die ursprüngliche

Seinsart, die dieses Seiende ontologisch bestimmt. Das Dasein ist so, daß es dieses eigentümliche Faktische, d. h. *seine Faktizität selbst ist*. Daß das Dasein überhaupt ›ist‹ und ›nicht nicht ist‹, ist nicht eine bloße Eigenschaft an ihm, sondern kann von ihm selbst in einer ursprünglichen Erfahrung erfahren werden, das ist nichts anderes als die Befindlichkeit der Angst. Faktizität des Daseins besagt: es ist in einer Weise seines Seins dieses Sein, *daß es ist*, genauer: *es ist sein ›Da‹ und ›In‹ selbst*.

In der Angst präsentiert sich Weltlichkeit als solche ineins mit meinem In-ih-er-sein, ohne daß dabei irgendeine bestimmte Gegebenheit abgehoben wäre. Ich habe früher einmal bei Gelegenheit der Analyse des *Descartes'schen Subjektbegriffes* darauf hingewiesen, daß *Descartes* sagt, wir hätten eigentlich keine Affektion vom Sein als solchem. Es gibt diese Affektion vom Sein als solchem, (wenn man diese Ausdrucksweise gebrauchen will). Die Angst ist nichts anderes als die schlechthinige Erfahrung des Seins im Sinne des In-der-Welt-seins. Diese Erfahrung kann, sie muß nicht — wie ja alle Seinsmöglichkeiten unter einem ›kann‹ stehen — sich in einem ausgezeichneten Sinne im *Tode* einstellen, genauer: im *Sterben*. Wir sprechen dann von der *Todesangst*, die völlig von der Todesfurcht zu scheiden ist; denn sie ist nicht Furcht vor dem Tode, sondern Angst als Befindlichkeit des nackten In-der-Welt-seins selbst, des reinen Daseins. Es besteht so die Möglichkeit, gerade in dem Moment des Aus-der-Welt-gehens, wo die Welt einem nichts mehr zu sagen hat und auch jeder Andere nichts mehr zu sagen hat, daß sich darin das In-ih-er-sein und die Welt schlechthin zeigen.

Mit dieser Analyse der Angst, die ein Phänomen darstellt, das man naturgemäß nicht einfach erzwingen kann und dessen Analyse hier auch nichts mit irgendwelcher Sentimentalität zu tun hat, hat sich dieses Phänomen herausgestellt als die seinsmäßige Grundlage des Fliehens des Daseins vor ihm selbst. Dieses Phänomen der Angst ist nicht etwa eine Erfindung von mir, sondern es wurde schon immer, wenn auch nicht in der

Begrifflichkeit, gesehen. Ich versuche hier nur, die Begriffe von den Dingen zu geben, mit denen man sonst als nebulose in den Wissenschaften zu arbeiten pflegt, auch in der Theologie zuweilen.

Das Phänomen der Angst ist bei *Augustinus* nicht thematisch gesehen, aber in der Tat mit im Blick in einer kurzen Betrachtung »De metu« innerhalb einer Sammlung von Quaestionen »De diversis quaestionibus octoginta tribus«. ⁴ Dann hat das Phänomen der Angst *Luther* in dem überlieferten Zusammenhang einer Interpretation von contritio und poenitentia in seinem Genesiskommentar behandelt. ⁵ In neuerer Zeit — vor allem im Zusammenhang mit dem Problem der Erbsünde — hat *Kierkegaard* das Phänomen der Angst zum Thema in seiner besonderen Schrift »Der Begriff der Angst« gemacht. ⁶

Auf die verschiedenen Modifikationen, wie nun Angst als unausdrückliche gerade durch das Sichfürchten verdeckt wird, kann ich hier nicht genauer eingehen. Wir betrachten sie im ständigen Rückgang von der Entdecktheit zum Verfallen. Vom Verfallen zur Angst kommen wir jetzt auf das letzte Fundament des Seins, das der Angst überhaupt, d. h. dem In-der-Welt-sein seine ursprüngliche Verfassung gibt, auf das Phänomen der Sorge.

c) Ursprünglichere Explikation von Verfallen und Angst
(Unheimlichkeit) im Vorblick auf die Grundverfassung des
Daseins als Sorge

Die Explikation der Verfallensbewegtheit als Flucht des Daseins vor ihm selbst führte auf das Phänomen der Angst als einer Grundbefindlichkeit des Daseins zu ihm selbst, und zwar

⁴ Augustinus, Opera Omnia (Migne P. L. XL, Bd. VI, p. 22 sqq.) qu. 33, 34, 35.

⁵ M. Luther, Enarrationes in genesin, cap. 3 WW (Erl. Ausg.) Exegetica opera latina, tom. I, 177 sqq.

⁶ S. Kierkegaard, Der Begriff der Angst, 1844. Ges. Werke (Diederichs), Bd. 5.

zu ihm selbst in seinem puren Sein, wobei Sein immer in dem herausgestellten Sinne des In-der-Welt-seins gefaßt werden muß. Die früheren Betrachtungen über die Angst haben den Grundmangel, daß eben die begriffliche, existenziale Struktur des Daseins nicht eigentlich gesehen wird, und die Angst dann — wie auch bei *Kierkegaard* — ein psychologisches Problem wird. *Die Angst aber ist Angst vor diesem Sein selbst*, so zwar, daß dieses *Sichhängen vor ihm ein Sichhängen um dieses Sein ist*. Darin liegt aber: Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein, in seinem In-der-Welt-sein, *um sein Sein selbst geht*. Das ist der Sinn dessen, was wir als die Selbigkeit des Wovor und Worum der Angst herausgestellt haben.

Diese Selbigkeit darf nicht so verstanden werden, daß in der Angst die wesentlichen Strukturmomente des Wovor und Worum eine Fusion eingingen, sondern sie besteht gerade nur darin, das Wesen der Angst als Dasein selbst zu sein. In der Befindlichkeit der Angst kommt gewissermaßen das Dasein zweimal vor. Allerdings ist diese Fassung des Phänomens gerade die verkehrteste, sie kann nur den Sinn haben, zunächst vorbereitend auf diesen eigentümlichen Tatbestand hinzuweisen, daß Dasein Seiendes ist, in dessen Sein es um sein Sein geht. Daß dies ein phänomenaler Seinsbestand des Daseins selbst sei, dagegen scheint nun gerade das Verfallen, die Flucht des Daseins vor ihm selbst zu sprechen. Im Verfallen wurde doch gerade deutlich, daß sich die Alltäglichkeit des Daseins von ihm selbst wegbewegt, daß man gerade nicht sagen kann, daß in der Alltäglichkeit dieses Daseins dieses bei sich selbst sei. Aber das blieb noch eine blinde und unphänomenologische Argumentation.

Im Verfallen, das heißt in der Flucht vor ihm selbst, ist gerade das Dasein für es selbst ständig da. In der Flucht vor ihm selbst kommt es gleichsam hinter ihm her, so daß es sich im Verfallen unausdrücklich ständig sieht, wenn auch in der verfänglichen Weise eines Nicht-sehen-wollens. Wobin aber das Dasein in seinem Sein flieht, nämlich in das Sein des Man, das

ist ja aber doch selbst nur eine Seinsweise des Daseins selbst im Sinne eines bestimmten Zuhause-seins. Im Weg aus der Unheimlichkeit geht es gerade so sehr um eine Ausbildung des Daseins selbst als In-der-Welt-sein, daß es sich primär aus der Welt bestimmen läßt. Das Dasein ist gerade im Man seine Entdecktheit als Unheimlichkeit in der charakterisierten Weise. Der in Rede stehende Seinsbestand erhält durch das Verfallen nicht etwa eine Beeinträchtigung, sondern das Verfallen wird gerade daraus erst verständlich.

§ 31. Die Sorge als das Sein des Daseins

a) Die Bestimmung der gegliederten Struktur der Sorge

Wie ist nun diese eigentümliche Seinsstruktur des Seienden, daß es Seiendes ist, dem es bei seinem In-Sein um das Sein selbst geht, näher zu fassen? Terminologisch bestimmen wir diese Struktur als die *Sorge*, und wir bezeichnen sie als eine *Urstruktur im Sinne des Daseins selbst*, welche freilich nicht — wie ich ausdrücklich betonen möchte — den letzten Zusammenhang des Seins des Daseins aufdeckt, aber gleichsam das *vorletzte* Phänomen ist, um in die eigentliche Seinsstruktur des Daseins vordringen zu können. *Die Sorge ist der Terminus für das Sein des Daseins schlechthin*. Sie hat die formale Struktur: *Seiendes, dem es bei seinem In-der-Welt-sein um dieses Sein selbst geht*.

Es zeigt sich gerade angesichts dieses Tatbestandes einer Analyse des Daseins auf sein Sein hin, daß ›Sein‹ ganz und gar nicht ein einfacher oder gar der einfachste Begriff wäre. Das ist ein — vielleicht der verhängnisvollste — Irrtum der Tradition, der darin begründet ist, daß man in der Bestimmung des Seins vom Seienden als Welt ausgegangen ist und dieses Sein der Welt, bzw. der Weltlichkeit formaliter hat, abgesehen hat von jedem bestimmten Weltding, um so zu einem formalen Begriff zu kommen.

Schon die Bestimmung der Struktur der Sorge zeigt, daß dieses Phänomen, das also das Sein eigentlich begreift, eine vielfache Struktur aufweist. In den bisherigen Analysen des Daseins mußten daher, wenn überhaupt das Dasein in seinem Sein durch die Sorge bestimmt ist, schon diese Phänomene im Blick sein. In der Tat behandelten wir auch gleich von Anfang an in gewisser Hinsicht das Phänomen der Sorge, sofern wir vom Besorgen als dem eigentlichen Seinsmodus des In-der-Welt-seins sprachen. *Das Besorgen selbst ist nur ein Seinsmodus der Sorge*, sofern nämlich Sorge der Seinscharakter eines Seienden ist, das wesentlich durch das In-der-Welt-sein bestimmt ist, besser: Sorge qua Struktur des Daseins ist In-Sein als Besorgen. In der Welt seiendes Sorgen ist eo ipso Besorgen. Der Ausdruck, den wir bei der Bestimmung der formalen Struktur der Sorge gebrauchen: »es geht um das Sein« — ist nun genauer zu bestimmen.

Dieses »es geht dem Dasein um sein eigenes Sein« setzt zunächst voraus, daß in diesem Dasein so etwas wie ein *Aussein auf etwas* liegt; das Dasein ist auf sein eigenes Sein aus, auf sein Sein selbst, um sein Sein »zu sein«. *Sorge ist als solches Sein-um dieses Aussein auf das Sein, das dieses Aussein selbst ist*. Das muß so verstanden werden, daß darin das Dasein sich gleichsam *vorwegnimmt*. Ist das Sein des Daseins das, worum es der Sorge geht, so hat das Dasein immer schon sein eigenes Sein sich vorweggehalten, wenn auch nicht im Sinne eines thematischen Bewußtseins davon. Die innerste Struktur dieses Sorgens des Daseins um sein Sein kann formal gefaßt werden als: *Sich-vorweg-sein des Daseins selbst*. Dieses Sich-vorweg-sein des Daseins aber müssen wir im Zusammenhang der bisher schon aufgewiesenen Strukturen verstehen. Dieses Vorweg-sein ist nicht irgendein psychologischer Vorgang oder eine Eigenschaft des Subjekts, sondern Moment des Seienden, das seinem Sinne nach in der Welt, d. h. seinem ursprünglichen Seinscharakter nach, sofern es überhaupt ist, *immer schon bei etwas ist*, nämlich bei der Welt. So gewinnen wir die Gesamt-

struktur der Sorge im formalen Sinne: *das Sich-vorweg-sein des Daseins in seinem immer schon Sein bei etwas*. Diese formale Struktur der Sorge betrifft jedes Verhalten. Es bestehen nur verschiedene Modi der einzelnen Strukturmomente der Sorge, so daß sie die Seinsarten des *Dranges* oder des *Hanges* annehmen kann. Wir werden diese beiden Phänomene uns noch genauer zu vergegenwärtigen haben, um dann zu verstehen, wie aus dieser Urstruktur des Seins des Daseins als Sorge sich nun allererst die spezifische *Ganzheit* des Phänomens des Daseins zusammenschließt. Die Ganzheit des Daseins soll nicht aus verschiedenen Seinsweisen und deren noch kommander Verkoppelung kombiniert werden, sondern umgekehrt so, daß wir jetzt mit der Sorge das Phänomen finden, von dem her nun die verschiedenen Seinsweisen als *Seinsweisen*, nämlich als Sorge verstanden werden können.

Sorge hat den formalen Charakter des Sich-selbst-vorweg-seins-im-schon-sein-bei etwas. Dieses Vorwegsein besagt die Struktur, daß Sorge immer *Sein um etwas* ist und zwar so, daß Dasein im Besorgen, in jeder Verrichtung, in jedem Anschaffen und Herstellen von etwas Bestimmtem zugleich sein Dasein mitbesorgt. Dieses Sich-vorweg-sein besagt eben, daß die Sorge oder das Dasein in der Sorge sein eigenes Sein sich *vorweggeworfen* als *existenziale Faktizität* hat. Das Aussein auf das eigene Sein, worum es ihm geht, vollzieht sich immer schon in einem *Sein-bei etwas*, aus einem *Immer-schon-in-der-Welt-sein-bei*. (Das In-Sein ist daher für jede Seinsart des Daseins konstitutiv — auch für eigentliches!) In der Struktur des ›Auf-etwas-aus-sein‹, was ich noch nicht habe, aber Aussein in einem Schon-sein-bei, das eo ipso Aussein auf etwas ist, kommt das Phänomen des Noch-nicht-habens von etwas, worauf ich aus bin, zum Vorschein. Dieses Phänomen des Noch-nicht-habens von etwas, als auf welches ich aus bin, bezeichnen wir als das *Darben* oder die *Darbung*. Es ist nicht einfach ein schlechthiniges, bloßes objektives Nicht-haben, sondern es ist immer ein Nicht-haben von etwas, worauf ich aus bin, und erst dadurch

ist die Darbung, das Entbehren, das Bedürfen, konstituiert. Diese Grundstruktur der Sorge wird nachher bei der weitergehenden Interpretation sich auf die Seinsverfassung zurückleiten lassen, die wir dann als die *Zeit* verstehen lernen werden. Zuvor gilt es, noch einige Strukturen an der Sorge selbst herauszuheben und zwar in Bezug darauf, was wir in der bisherigen Analyse des Daseins erfahren haben.

b) Die Phänomene des Dranges und Hanges

In den beiden Strukturmomenten — Sich-vorweg-sein und Schon-sein-bei — liegt ein rätselhafter Charakter, der der Sorge eignet und, wie wir sehen werden, nichts anderes ist als die *Zeit*, nämlich dieser eigentümliche Charakter des ›Vor‹, des ›Vorweg‹. Dieser ›Vor‹-Charakter, daß das Dasein immer sich vorweg ist und immer schon bei etwas ist — was ein doppeltes Phänomen darstellt — bestimmt nun die konkreten Seinsweisen, die wir schon kennengelernt haben. Bevor wir eine derselben Seinsweisen, nämlich die Auslegung von diesem Charakter des Vorweg her verstehen, wollen wir die beiden Phänomene, die mit der Sorge eng zusammenhängen — *Drang und Hang* — uns klarmachen.

Sorge in der bezeichneten Struktur als Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei etwas ist allererst die Bedingung der Möglichkeit für Drang und Hang, und nicht umgekehrt setzt sich Sorge aus diesen beiden Phänomenen zusammen. Der Drang hat den Charakter des ›Hin-zu‹ etwas, und zwar zeigt dieses ›Hin-zu-etwas‹ ein Nötigungsmoment, das von dem ›Hin-zu‹ selbst herkommt. Drang ist ein ›Hin-zu‹ etwas, was von ihm selbst her den Antrieb mitbringt. Auf die Sorge gesehen, kommt im Drang der Nötigungscharakter sowie das Aussein auf etwas zum Vorschein. Die Sorge modifiziert sich dazu, in diesen beiden Strukturmomenten der Sorge vorwiegend zu sein. Als Drang verdrängt die Sorge. Das Verdrängen betrifft hier die übrigen Strukturmomente, die in der Sorge mitgegeben sind,

d. h. diese fallen nicht etwa weg und aus, sondern sie sind im Drang als verdrängte da — *verdrängt*, das heißt immer, sofern das Dasein durch Entdecktheit bestimmt ist, *verdeckt*. Verdrängt ist im Drang, sofern der Drang die primäre Seinsart des Daseins übernimmt, das Schon-sein-bei etwas und das Wobei, imgleichen aber auch das ausdrückliche Sich-vorweg-sein. Im Drang nämlich ist die Sorge lediglich noch Besorgen eines ›Hin-zu und sonst nichts‹; der Drang als solcher blendet, er macht blind. Man pflegt zu sagen: ›Liebe macht blind‹. In dieser Rede meint man Liebe als Drang, man supponiert ihr ein ganz anderes Phänomen; Liebe dagegen macht gerade sehend. Drang ist ein Seinsmodus von Sorge, nämlich *die noch nicht freigewordene Sorge*, nicht aber ist die Sorge ein Drang. Sie ist noch nicht frei geworden, das besagt: Im Drang kommt die volle Struktur der Sorge noch nicht in das eigentliche Sein; denn Drang ist ja nur Sorge des ›Hin-zu‹ und das nur um jeden Preis, im blinden Absehen von allem anderen. Dieses blinde nur ›Hin-zu und sonst nichts‹ ist ein Modifikat des Sorgens.

Vom Drang unterscheidet sich der Hang. Er ist gleichfalls ein Modifikat der Sorge. Im Hang liegt die Sorge, aber in anderen Strukturen ihrer selbst, nämlich gerade in dem, was der Drang abdrängt: im Schon-sein-bei etwas. Wie im Drang eine spezifische Ausschließlichkeit des antriebsmäßigen ›Nur hinzu um jeden Preis‹ liegt, so auch im Hang gleichfalls ein solches ›Nur‹, nämlich ›Nur-immer-schon-sein-bei etwas‹. Hang ist Aussein auf Wegbleiben des Daseins von ihm selbst im Sein-bei. Man muß sich davor hüten, diese beiden Strukturen des Hanges und des Dranges zusammenzuwerfen; das ›Nur-immer-schon-sein-bei‹ im Hang ist zwar auch ein ›Hin-zu-etwas‹, aber ein ›Hin-zu‹, das nicht durch den Antrieb bestimmt ist, sondern ein ›Hin-zu‹ des Sich-ziehen-lassens aus einem Wobei. Und so wie der Drang das Sein der Sorge in gewissen Hinsichten im Sinne des Verdrängens verdeckt, so verdeckt der Hang auch. Die Sorge nämlich des ›Sich-nur-ziehen-lassen-könnens

von etwas benimmt ihr die Möglichkeit eines ursprünglichen und echten Sich-selbst-vorweg-seins.

Der Drang ist nicht freigewordene Sorge, der Hang dagegen die schon im Wobei ihres Seins gebundene Sorge. Der Hang ebenso wie der Drang sind mit der Sorge konstitutiv für jedes Dasein. Der Hang selbst ist nicht auszurotten, ebensowenig ist der Drang zu vernichten, wohl aber sind bestimmte Möglichkeiten des Hanges und Dranges von der echten Möglichkeit der Sorge her zu modifizieren und zu leiten, d. h. gegenüber der noch nicht freigewordenen Sorge im Drang, gegenüber dieser Bindung des Dranges, gibt es eine Entbindung seiner in dem Sinne, daß er nicht einfach überhaupt losgelassen wird, sondern daß er und seine Vollzugsart in der echten Sorge selbst vollzogen werden. Diese beiden Strukturen — Hang und Drang — sind, wenn sie gesehen und verstanden werden, immer so verstanden, daß Sorge von vornherein in ihnen mitgemeint ist, nicht aber ist Sorge ein aus Hang und Drang komponiertes Phänomen.

c) Sorge und Entdecktheit

Zum Dasein als In-der-Welt-sein gehört die *Entdecktheit*. Der Seinsvollzug dieses Momentes ist das *Verstehen*. Entdecktheit besagt die Seinsbestimmung des Daseins, nach der es immer bei etwas ist, so zwar, daß das Dabeisein selbst *sichtig* wird. Dieses Phänomen der Entdecktheit zeigt sich auch primär in der Sorge. Sorge ist durch Entdecktheit charakterisiert.

Das Moment des ›Auf-etwas-zu‹, des ›Schon-sein-bei‹ und des ›Vorweg‹, alle diese Phänomene haben den Charakter der Entdecktheit; sie sind nicht in dem Sinne *sichtig*, daß sie selbst Thema eines Sehens wären, sondern sie haben in sich selbst eine *Sicht*. Von dieser eigentümlichen Verfassung des Daseins aus ist wohl, soweit ich sehe, eine alte Überlegung und Interpretation des Daseins verständlich, nach der gesagt wird: Zum menschlichen Dasein gehört das *lumen naturale*. Das Dasein

hat von sich aus, von seiner Natur her, in dem, was es ist, ein Licht; es ist in sich selbst durch ein Licht bestimmt. Das heißt, wenn wir explizieren, ein bloßes Ding, ein Stein, hat kein Licht in sich, d. h. das, was er ist und wie er zu seiner Umgebung ist, sofern man überhaupt von einer Umgebung für den Stein sprechen kann, ist ohne Sicht. Wir können nicht einmal sagen, es ist dunkel, sofern Dunkelheit ja das Negativum des Lichtes ist. Dunkelheit gibt es nur, wo Licht sein kann. Die Seinsart eines bloßen Dinges steht jenseits oder diesseits von Licht und Dunkel. Dagegen besagt diese Idee, daß zum Dasein des Menschen das *lumen naturale* gehört, daß *es in sich selbst gelichtet ist*, daß es bei etwas ist, dieses Wobei hat und sieht und ineins damit dieses sein Wobei-sein selbst ist. Mit dem Phänomen der Entdecktheit ist nichts anderes gewonnen als gleichsam der Begriff, die Kategorie, dieser Seinsstruktur, d. h. dieses Phänomen, das schon die alte Daseinsauslegung im *lumen naturale* offenbar im Blick hat.

Sorge ist als Entdecktheit charakterisiert, d. h. das Verstehen ist immer sichtiges Verstehen, wobei wir zu beachten haben, daß das Verstehen, wie wir es früher bestimmten, zugleich eine neue Bedeutung im Blick auf die Sorge selbst gewinnen kann. Wir gebrauchten nämlich auch ›Verstehen‹ in der gewöhnlichen Rede in dem Sinne, daß wir sagen: ›Er versteht Menschen zu behandeln‹; ›er versteht zu reden‹. Verstehen besagt hier soviel wie ›können‹ und ›können‹ bedeutet: *bei sich selbst die Möglichkeit haben zu etwas*; genauer gesprochen, sofern es sich hier um das Dasein handelt, nichts anderes als *die Möglichkeit zu etwas selbst sein*. Das Dasein als Sorge, als Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei, hat nicht nur Möglichkeiten zu etwas, die es sich gelegentlich auffrafte und wieder abstreifte, um auch ohne sie sein zu können, sondern das Dasein selbst, sofern es ist, ist nichts anderes als *Möglichsein*. Das Dasein, das ich je selbst bin, ist in seinem Sein dadurch bestimmt, daß ich von ihm sagen kann: *ich bin*, das heißt, *ich kann*. Nur sofern dieses Seiende als Dasein bestimmt

ist durch das ›Ich kann‹, kann es sich Möglichkeiten beschaffen, besorgen im Sinne der Gelegenheiten, der Mittel und dergleichen. In jedem Besorgen und in jedem Seienden, das durch die Sorge bestimmt ist, liegt a priori mit die Seinsart des ›Ich kann‹, und zwar ist es dieses ›Ich kann‹ als Seinsverfassung des Daseins immer als verstehendes ›Ich kann‹. Ich kann im Besorgen das eine und das andere, d. h. ich kann sowohl das eine als auch das andere, und weiterhin, ich kann entweder das eine oder das andere. Dabei ist zu beachten, daß die Phänomene des ›Entweder-oder‹, ›Sowohl-als-auch‹, ›das-eine-und-das-andere-und-das-andere‹ eine bestimmte Aufbaustruktur zeigen, daß nicht das ›Und‹, das eine ›und‹ das andere ›und‹ das andere, das Primäre ist und schon gar nicht das ›Und‹ im Sinne des rein theoretischen aufzählenden ›Und‹. Wenn ich z. B. sage: ›Ich liebe Vater *und* Mutter‹, so hat hier ›und‹ in keinem Sinne die Bedeutung des Zusammenzählens, wie wenn ich sage: der Stuhl und die Tafel, sondern dieses ›Und‹ ist hier ein spezifisches ›Und‹ — hier des Liebens. Das ›Und‹ hat also zunächst einen ganz primären Sinn, der auf die Sorge orientiert ist, auf das ›Ich kann‹. Genauer gesprochen aber ist das Primäre nicht das ›Und‹, sondern das ›Entweder-oder‹, und nur weil es ein ›Entweder-oder‹ gibt, gibt es ein ›Sowohl-als-auch‹ und ein ›Und‹ des Besorgens. Die genaueren Strukturen dieser Zusammenhänge kann ich hier leider nicht berühren. Dasein ist in sich selbst Möglichsein. Es wird noch zu zeigen sein, in welcher Weise das Dasein selbst seine eigene Möglichkeit und seine Möglichkeiten ist.

d) Sorge und der Charakter des ›Vor‹ in
Verstehen und Auslegung (Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff)

Das Verstehen ist kein primäres Erkenntnisphänomen, sondern eine Weise des primären Seins zu etwas, zur Welt und zu sich selbst. Dieses Sein zu etwas ist jetzt weiterhin erst voll bestimmt durch das ›Ich-kann‹. Der Verständlichkeit von etwas

entspricht korrelativ notwendig das ›Ich kann‹, und umgekehrt ist Besorgbares als Verständliches solches, dem in Sorge und im Besorgen nachgegangen werden kann. Das Verstehen nun in dem früher einzig genommenen Sinn als Weise des Seins-zu hat, sofern es eine Seinsart des Daseins ist, den Charakter der Sorge. Darin aber liegt: Das Verstehen und noch mehr die Vollzugsart des Verstehens — die Auslegung — ist von dieser Seinsart des Daseins, der Sorge her bestimmt. In diesem Phänomen der Sorge als Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei liegt der Charakter des ›Vor‹. Gerade die Auslegung als ein Seinsmodus des Verstehens und damit der Sorge ist von diesem Charakter des ›Vor‹ bestimmt.

Alle Auslegung als *Ansprechen von etwas als etwas* legt aus in einem Schon-sein-bei, nämlich bei dem, worüber die Rede ist. Das, worüber die Rede ist, ist von vornherein immer schon in irgendeinem Sinne entdeckt, für ein primäres Vorverständnis vorweggenommen als das und das; es steht notwendig in einer, meist vorläufigen Verständlichkeit. Auslegung hat als Seinsart des Daseins, d. h. der Sorge und damit des Vorweg-seins, jeweils seine *Vorhabe*, in der es vor jedem weiteren Schritt — ja als Boden dafür — das Worüber schon versteht. Zu dieser Vorhabe, d. h. zu der Vorbestimmung dessen, wovon die Rede ist, gehört seinsmäßig zugleich — sofern Auslegen Ansprechen von etwas als etwas ist — immer eine bestimmte *Hinsicht*, unter das, worüber in der Auslegung gesprochen werden soll — das zu Besprechende — gestellt ist. Das in die Vorhabe Gestellte wird in jedem Sprechen, in jeder Auslegung, in bestimmter Weise anvisiert. Das *woraufhin*, das in die Vorhabe Gestellte anvisiert wird, woraufhin es angesehen wird, mit Bezug auf was es in die Sicht kommt, bezeichnen wir als die *Vorsicht*. Diese beiden konstitutiven Momente bestimmten in der Auslegung, wie das Thematische als das und das, in der und der Hinsicht im vorhinein vor aller Diskussion angesetzt ist. Durch die Vorhabe und die Vor-sicht ist im vorhinein angedeutet, welche möglichen Bedeutungszusammen-

hänge aus dem thematischen Felde herausgehoben werden (sollen und können). Sie deuten die Bedeutungszusammenhänge vor, die in der auslegenden Rede und im besonderen in der wissenschaftlichen Rede zum Begriff kommen. Das heißt, die *Begrifflichkeit*, die dieser bestimmten Auslegung, diesem besonderen Thema entspricht, ist so vorgezeichnet. Diese Vorzeichnung, die zur Struktur der Auslegung gehört, ist der *Vorgriff*. Man versteht Auslegung in diesen ihren fundamentalen Strukturen nur, wenn man verstanden hat, daß sie eine Seinsart des Daseins ist, eine Weise des Sich-vorweg-seins-im-schon-sein-bei.

Die drei Strukturmomente — Vorhabe, Vor-sicht, Vorgriff — gehören wesentlich zu jeder Auslegung, auch der wissenschaftlichen und zwar deshalb, weil Auslegung der Seinsmodus des Verstehens ist, Verstehen die Seinsart der Sorge hat, und Sorge in sich selbst Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei etwas ist. Auslegung ist somit in der Daseinsstruktur fundiert. Alle Hermeneutik, alle Aufklärung der verschiedenen Möglichkeiten des Auslegens muß auf diese Grundstruktur und damit auf die Seinsverfassung des Daseins zurückgehen. Nicht nur jede Hermeneutik, etwa im Sinne einer Theorie des Auslegens, sondern jede konkrete geschichtliche Auslegung bedarf, wenn anders sie Anspruch macht, sachlich zu sein, der ständigen Besinnung darauf, ob das, was sie jeweils als Auslegung in Vorhabe, Vor-sicht und Vorgriff genommen hat, ausdrücklich zugeeignet oder nur zufällig aufgerafft ist. Diese Phänomene, die in jeder Auslegung als Vorhabe, Vor-sicht und Vorgriff mitgegeben sind, sind das berühmte und bekannte, aber auch ebenso unbequeme Selbstverständliche in jeder Auslegung, um das man glaubt, sich jeweils drücken zu können, von wo aus sich aber überhaupt erst Art und Grad der Wissenschaftlichkeit jeder Interpretation entscheidet; denn dieser bestimmt sich nicht daraus, ob und wieviel Material zum Beweise einer Interpretation herangebracht wird.

Alle Rede als sichaussprechende Rede spricht *sich* aus, d. h. das Dasein selbst, *sich* als Sich-vorweg-sein-im-schon-bei etwas. Jede Rede als Sichaussprechen über etwas spricht immer schon aus diesem Vorverstehen, welches das Worüber der Rede ist, das Woraufhin sowie die mögliche Bedeutungspräsenz vorbestimmt. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß das Dasein immer von vornherein so spricht, wie es die Dinge sieht, daß alle Auslegung zunächst subjektiv wäre. Umgekehrt liegt darin, daß das Dasein im Sichaussprechen immer schon aus einer vorgegebenen Ausgelegtheit spricht und notwendig aus ihr heraus spricht, für das Dasein selbst die Notwendigkeit *seiner vorgängigen Entdecktheit für es selbst*. Nur weil Dasein sich selbst entdeckt ist, kann es Verdeckung durch das Gerede und durch das nicht mehr ursprüngliche Sein-zu etwas geben, gibt es aber auch ein *Wiederentdecken* und *Weiterentdecken*. Die Notwendigkeit des Wiederentdeckens ist im Dasein selbst begründet, nämlich in seiner Seinsart des Verfallens.

Wenn gerade die genialen Historiker innerhalb der Geschichtsforschung zu ursprünglicheren Auffassungen des früher schon Interpretierten kommen, dann ist das keine Laune von ihnen, als müsse man nun wieder abwechseln mit dem, was man früher darüber gemeint hat, sondern es ist einfach der Vollzug der Zerstörung des früher schon in gewisser Weise Entdeckten, aber wieder Verfallenen. So ist es widersinnig, an die Geschichtsforschung die Idee zu bringen, daß sie gleichsam in einem Moment fertig sein könnte, so daß man nun ein für alle Mal wüßte, wie es in der Geschichte war. Diese Idee von Objektivität ist von der Geschichte wesensmäßig ausgeschlossen. Damit wird aber deutlich, daß die Forschung und Wissenschaft selbst nur Seinsmöglichkeiten des Daseins darstellen und deshalb notwendig auch den Seinsmodifikationen des Daseins unterliegen, nämlich als solche, sofern sie faktisch selbst notwendig auch mehr oder minder dem Verfallen ausgesetzt sind, im Betrieb aufgehen, oder, da wo keine Apparate

und dergleichen sind, im Gerede aufgehen. Wenn jede Forschung und Wissenschaft diese Möglichkeit des Verfallens in sich trägt und notwendig ist, versteht sich auch, daß die Philosophie notwendig immer ein Stück *Sophistik* ist, daß sie in sich selbst als Vollzugsform des Daseins diese Gefährdetheit bei sich trägt.

So ist an einem Phänomen, an der Auslegung, deutlich geworden, wie die Struktur der Sorge, im besonderen der Charakter des ›Vor‹, sich bis hinein in die einzelnen Vollzugsformen dieser Seinsarten des Daseins selbst erstreckt. Mit dem Phänomen der Sorge haben wir so die Grundstruktur herausgehoben, von der nun die bisher explizierten Phänomene zu sehen sind. Die ›Vor‹-Struktur der Sorge, insbesondere des Verstehens, ist sichtbar geworden, aufgeklärt wird diese nur dann sein, wenn wir darauf Antwort geben, was in diesem Sich-vorweg-sein und im Schon-sein-bei das *Sein* eigentlich besagt.

e) Die ›Cura-Fabel‹ als Beleg einer ursprünglichen
Selbstausslegung des Daseins

Die Aussage, die Seinsstruktur des Daseins ist Sorge, ist eine *phänomenologische, keine vorwissenschaftliche Selbstausslegung* wie beispielsweise diese Aussage: ›Das Leben ist Sorge und Mühe‹. In dem ersten Satz ist vielmehr eine Grundstruktur getroffen, davon die genannte Aussage nur einen nächsten alltäglichen Aspekt wiedergibt. Sie kann und muß aber zugleich als Definition des Menschen gefaßt werden, sofern wir das Dasein zum Thema haben. Auch diese Interpretation des Daseins auf das Phänomen der Sorge hin habe ich mir nicht ausgedacht, sie ist auch nicht aus einem bestimmten philosophischen Standpunkt erwachsen — ich habe überhaupt keine Philosophie —, sondern sie legt sich aus der Analyse der Sachen einfach nahe. Nichts ist den Sachen, hier dem Dasein, aufgeredet, sondern aus ihnen (bzw. ihm) selbst ist alles geschöpft;

das Dasein selbst ist sichauslegendes, sichaussprechendes Seien-
des. Schon vor sieben Jahren, als ich diese Strukturen im Zu-
sammenhang der Versuche untersuchte, auf die ontologischen
Grundlagen der Augustinischen Anthropologie zu kommen,
bin ich auf das Phänomen der Sorge gestoßen. Zwar kennt
Augustinus und überhaupt die antike christliche Anthropolo-
gie das Phänomen nicht ausdrücklich, auch nicht direkt als
Terminus, obzwar bei *Seneca* die *cura*, die Sorge, wie ja auch
bekanntlich im Neuen Testament, schon eine Rolle spielt.
Nachträglich aber stieß ich auf eine Selbstauslegung des Da-
seins, in der es sich selbst als Sorge sieht, in einer alten Fabel.
Solche Auslegungen haben den primären Vorzug, daß sie aus
einem ursprünglichen naiven Blick auf das Dasein selbst ge-
schöpft sind und daß sie deshalb für alle Interpretation — das
wußte schon *Aristoteles* — eine besonders positive Rolle spielen.

Diese alte Fabel findet sich unter den Fabeln des *Hygin* als
die 220te Fabel unter dem Titel »Cura«. Ich darf sie Ihnen
kurz mitteilen:

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
»tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.«

In der Übersetzung: »Als einst die »Sorge« über einen Fluß
ging, sah sie tonhaltiges Erdreich: sinnend nahm sie davon
ein Stück und begann es zu formen. Während sie bei sich dar-

über nachdenkt, was sie geschaffen, tritt Jupiter hinzu. Ihn bittet die ›Sorge‹, daß er dem geformten Stück Ton Geist verleihe. Das gewährt ihr Jupiter gern. Als sie aber ihrem Gebilde nun ihren Namen beilegen wollte, verbot das Jupiter und verlangte, daß ihm sein Name gegeben werden müsse. Während über den Namen die ›Sorge‹ und Jupiter stritten, erhob sich auch die Erde (Tellus) und begehrte, daß dem Gebilde ihr Name beigelegt werde, da sie ja doch ihm ein Stück ihres Leibes dargeboten habe. Die Streitenden nahmen Saturn zum Richter. Und ihnen erteilte Saturn folgende anscheinend gerechte Entscheidung: ›Du, Jupiter, weil du den Geist gegeben hast, sollst bei seinem Tode den Geist, du, Erde, weil du den Körper geschenkt hast, sollst den Körper empfangen. Weil aber die ›Sorge‹ dieses Wesen zuerst gebildet, so möge, solange es lebt, die ›Sorge‹ es besitzen. Weil aber über den Namen Streit besteht, so möge es ›homo‹ heißen, da es aus humus (Erde) gemacht ist.«

In dieser naiven Daseinsauslegung bemerken wir das Erstaunliche, daß hier der Blick auf das Dasein gerichtet ist, und dabei neben Körper und Geist so etwas wie die ›Sorge‹ als dasjenige Phänomen gesehen ist, das diesem Seienden zugesprochen wird, solange es lebt, d. h. als Dasein, als welches wir es hier in unserer Betrachtung im Sinne des In-der-Welt-seins haben. Ausführlich hat nun *Konrad Burdach*, durch den ich auch auf die Fabel gestoßen bin, darüber gehandelt.¹ *Burdach* zeigt hier, daß *Goethe* die Fabel des *Hygin* von *Herder* übernommen und in seinem »Faust« im zweiten Teil bearbeitet hat. *Burdach* gibt dann noch, wie immer sehr zuverlässig und gelehrt, eine Menge Material für die Geschichte dieses Begriffes. Er sagt unter anderem, daß das neutestamentliche Wort für ›Sorge‹ (*sollicitudo*, *Vulgata*) μέριμνα (oder, wie es wohl ursprünglich hieß, φροντίς) bereits in der stoischen Moralphilosophie ein Terminus war. Sie wird im 90. Brief von

¹ K. Burdach, Faust und die Sorge. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I (1923), S. 41 f.

Seneca, den auch *Goethe* gekannt hat, für die Schilderung des primitiven Menschen benützt. Der Doppelsinn von *cura* meint: Sorge für etwas als Besorgen, Aufgehen in der Welt, aber auch im Sinne der Hingabe. Das trifft mit den Strukturen zusammen, die wir herausgestellt haben. Bedeutet das aber nicht, daß in gewisser Weise, wenn auch nicht in der expliziten Frage, auf die Seinsstruktur des Daseins selbst doch schon in der natürlichen Daseinsauslegung die *cura* gesehen ist?

Mit dem Phänomen der Sorge ist diejenige Seinsstruktur gewonnen, von der aus nun die bisher gewonnenen Seinscharaktere des Daseins verständlich gemacht werden können und zwar nicht nur in ihrer Struktur als solcher, sondern in den daraus entspringenden möglichen Weisen des Seins.[²]

f) Sorge und Intentionalität

Nachdem wir die verschiedenen Strukturen des Daseins in einen gewissen Zusammenhang mit dem Grundphänomen der Sorge gebracht haben, wäre von dieser Stufe der Betrachtung aus die Stelle erreicht, an der wir kritisch das wiederholen können, was wir in den einleitenden Betrachtungen über die *Intentionalität* gehört haben. Vom Phänomen der Sorge als der Grundstruktur des Daseins her läßt sich zeigen, daß das, was man in der Phänomenologie mit Intentionalität gefaßt und wie man es gefaßt hat, fragmentarisch ist, ein nur von außen gesehenes Phänomen ist. Das aber, was mit Intentionalität gemeint ist – das bloße Sichrichten-auf – muß vielmehr noch in die einheitliche Grundstruktur des Sich-vorweg-seins-im-sein-bei zurückverlegt werden. Dieses erst ist das eigentliche Phänomen, das dem entspricht, was uneigentlich und lediglich in einer isolierten Richtung als Intentionalität gemeint ist. Ich verweise darauf nur ganz kurz, um die Stelle anzudeuten, von wo aus eine grundsätzliche Kritik der phänomenologischen Fragestellung sich anbahnt.

[²] [Anm. d. Hrsg.: Ende des Ms.]

ZWEITER ABSCHNITT

DIE FREILEGUNG DER ZEIT SELBST

§ 32. Das Ergebnis und die Aufgabe der fundamentalen Daseinsanalyse: die Ausarbeitung der Frage nach dem Sein selbst

Jetzt ist genauer zu fragen: Was ist gewonnen mit der bisherigen Betrachtung, und was ist gesucht? In welcher Absicht ist die Explikation des Daseins durchgeführt?

Die Interpretation des Daseins in der Alltäglichkeit des Seins offenbarte den Blick für die fundamentalen Verfassungen dieses Seienden. Strukturen wie *In-der-Welt-sein*, *In-* und *Mitsein*, das *Man*, die *Entdecktheit*, das *Verstehen*, das *Verfallen*, die *Sorge* kamen ans Licht. Das letztere Phänomen zeigt zugleich die Verwurzelung der genannten Mannigfaltigkeit von Strukturen, von denen immer gesagt wurde, daß sie gleichursprünglich seien. *Gleichursprünglichkeit* dieser Strukturen besagt: sie gehören immer schon mit zum Phänomen der *Sorge*, sie sind in ihr, obzwar unabgehoben, investiert. Diese Strukturen sind demnach keine beliebigen Hinzukommnisse zu etwas, das zunächst ohne sie so etwas wie *Sorge* wäre, oder gar etwas, das sich erst durch die Zusammensetzung mit Hilfe dieser Strukturen zu dem ausbildete, was wir das Phänomen der *Sorge* genannt haben. Wird dem Sein des Daseins nachgefragt, wie es hier ständig geschehen ist, so wird es, sofern es befragt wird — das Dasein nämlich — immer schon in der Gleichursprünglichkeit dieser Strukturen gemeint, d. h. wenn ich *Entdecktheit* phänomenologisch mir vergegenwärtige oder das *Man* oder das *Verfallen*, so ist immer die *Einheitlichkeit* dieser Strukturen gemeint.

Dasein ist weder eine Verkoppelung von Verhaltungen noch ein Zusammengesetztes aus Leib, Seele und Geist, wobei nach dem Sinn des Seins dieser Einheit des Zusammengesetzten vergeblich gesucht wird; auch ist es *nicht* ein Subjekt oder Bewußtsein, das sich gelegentlich erst eine Welt zulegt, noch ist es ein Zentrum von Akten, aus dem diese hervorschießen, wobei weder das Sein dieses Zentrums noch das Sein der Akte bestimmt ist. Die Strukturen, die wir aufwiesen, sind selbst Seinsweisen dieses Seienden, und als solche sind sie nur aus dem mit ihnen immer schon vermeinten Sein her verständlich, d. h. aus der Sorge. Dasein versteht sich aus ihm selbst als Sorge. Die Sorge ist demnach die primäre *Ganzheit* der Seinsverfassung des Daseins, die als diese Ganzheit sich immer in diese oder jene bestimmte Weise ihres Seinkönnens legt. In jeder Seinsweise des Daseins ist diese Seinsganzheit als solche ganz da. Was demnach als Sein des Daseins mit dem Phänomen der Sorge gewonnen wurde, ist kein abgezogener, allgemeiner Begriff, der jeder Weise zu sein als Gattung zugrunde läge, noch weniger ist er als Resultante aus dem Zusammenspiel verschiedener Weisen zu sein entstanden, so daß ich gewissermaßen die abstrakte Allgemeinheit dieser herausfasse. Das Zusammenspiel der verschiedenen Seinsweisen ist nur, was es ist, gleichsam als jeweiliges Auseinanderspiel der primären Ganzheitsstrukturen des Daseins selbst.

Die Frage ist jetzt, in welcher Absicht wir diese Analyse des Daseins unternommen haben. Die Herausarbeitung der Seinsstrukturen des Seienden, das wir selbst sind und das wir Dasein nannten, wurde früher als diejenige Untersuchung angesetzt, die die Aufgabe hat, *die Fragestellung nach dem Sein überhaupt auszuarbeiten*. Das konkrete Fundament für jede mögliche Seinsforschung überhaupt soll gewonnen werden, das heißt, das Fundament für die Frage — was besagt Sein? — soll aufgedeckt werden. Eine Antwort soll auf diese Frage gewonnen werden, die sich nicht einfach in einem formalen Satz formuliert, sondern eine Antwort, die konkrete Wege für die

Seinsforschung selbst vorzeichnet. *Die phänomenologische Grundfrage: Was besagt Sein?* können wir nach dem bisher Gewonnenen methodisch schärfer fassen.

Phänomenologische Forschung ist Interpretation des Seienden auf sein Sein hin. Das heißt, für diese Interpretation ist das in die Vorhabe gestellt, was sie als Thematisches im Vorhinein hat: ein Seiendes oder eine bestimmte Seinsregion. Dieses Seiende ist befragt auf sein Sein, d. h. auf das, woraufhin das in die Vorhabe Gestellte befragt ist — die Hinsicht; woraufhin es gesehen wird und gesehen werden soll, ist das Sein. Das Sein am Seienden soll abgelesen werden, d. h. was phänomenologische Interpretation in die Vor-sicht stellt, ist das Sein. In die Vorhabe hat sie jeweilig Seiendes gestellt. Gefragt ist nach dem Sein des Seienden. Eine solche Frage nach dem Sein des Seienden ist nur dann eine durchsichtige und für die Untersuchung ein sicherer Leitfaden, wenn das, woraufhin das Seiende befragt wird, nämlich das Sein, selbst hinreichend herausgearbeitet und begrifflich bestimmt ist. Je ursprünglicher und je unvoreingenommener die Herausarbeitung des in die Vor-sicht Gestellten sich bewerkstelligt, je weniger von zufälligen, in ihrem Ursprung undurchsichtigen, scheinbar selbstverständlichen und abgegriffenen Begriffen Gebrauch gemacht wird, um so sicherer wird die konkrete Seinsforschung auf ihren Boden kommen und damit bodenständig bleiben.

Dieses Phänomen ›Sein‹, das aller Seinsforschung als bestimmend vorangeht, gilt es herauszuarbeiten. Es bedarf, wie wir früher entwickelten, der Interpretation des Fragens selbst, d. h. der Klärung der Struktur der Seinsforschung, der Befragung des Seienden auf sein Sein. Die Fragestellung ist nur dann als solche klar vollziehbar, wenn deutlich geworden ist, was Fragen, was Verstehen, was Hinsichtnahme, was Erfahrung von Seiendem heißt, was Sein von Seiendem überhaupt bedeutet, d. h. wenn all das herausgearbeitet ist, was wir mit Dasein meinen.

§ 33. *Die Notwendigkeit der thematischen Ansetzung
der phänomenologischen Interpretation des Daseins als
eines Ganzen. Das Phänomen des Todes*

Die phänomenologische Interpretation des Daseins selbst nun, die eine besondere Aufgabe ist, sofern sie ein bestimmtes Seiendes zum Thema hat, steht ihrerseits wiederum als Auslegung unter dem Leitfaden, der mit der Auslegungsstruktur selbst gegeben ist. Die phänomenologische Interpretation des Daseins hat, wenn sie angemessen verfahren will, zu fragen, ob sie das, was sie zum Thema ihrer Analyse macht, nämlich das Dasein, von Anfang an ursprünglich und echt in die Vorhabe gebracht hat, genauer gesprochen, ob mit dem Ansatz der Analyse des Daseins dieses im vorhinein so gefaßt wurde, daß dabei das ganze Seiende in seiner Gänze zur Vorhabe kam; denn nur wenn wir das Seiende als Ganzes zum Thema machen, besteht die Gewähr, an ihm selbst die Ganzheit seines Seins ablesen zu können. Das Gelingen der vorbereitenden Interpretation des Daseins, die Seinsstruktur des Daseins an ihm selbst herauszuholen, gründet darin, daß von vornherein in der thematischen Ansetzung der Analyse dieses Seiende selbst — Dasein in seiner Ganzheit — gewonnen ist.

Wir haben daher zu fragen: Ist in der bisherigen Betrachtung des Daseins im vorhinein es selbst in seiner Gänze in den Blick genommen und so behalten, daß an diesem Seienden als einem ganzen die Ganzheit seines Seins ablesbar wird? Diese Betrachtung, die ich als Übergangsbetrachtung bezeichnen möchte, ist für das Verständnis des folgenden von fundamentaler Bedeutung, und es ist wichtig, daß die einzelnen Schritte der Überlegung phänomenologisch klar nachvollziehbar sind.

Aufgrund des Vorangegangenen könnte ich jetzt mit einem Sprung noch allerlei von der Zeit erzählen. Das Verständnis für das, was Zeit meint, würde in jedem Falle fehlen; es bliebe lediglich bei Sätzen über die Zeit. Deswegen wähle ich den einzig möglichen Weg des echten Zusammenhanges der Be-

trachtung selbst, um durch diese einzelnen Schritte vor das Feld zu führen, von dem aus nun die Zeit in gewisser Weise selbst sichtbar wird. Es geht nicht so sehr darum, Resultate in Sätzen über die Zeit zu liefern, sondern darum, mit dieser Betrachtung die Augen für das Selbst-nachsehen und Selbst-nachkontrollieren des bisher Gewonnenen zu öffnen.

Die Frage bleibt: Ist in den bisherigen Betrachtungen des Daseins dieses als ganzes so angesetzt, daß wir Anspruch darauf machen können, die bisher gewonnenen Seinscharaktere als solche zu nehmen, die das Dasein als solches voll bestimmen? Wenn das Sein des Daseins als Sorge interpretiert ist, so fragen wir: Gibt dieses Phänomen die Ganzheit der Seinsstrukturen her, oder führt nicht gerade die Herausarbeitung dieses Phänomens der Sorge zu der Einsicht, daß in der bisherigen Betrachtung das Dasein als ganzes gerade nicht in die Vorhabe gestellt war, ja daß das Ganze des Daseins nicht nur nicht faktisch gewonnen ist, sondern, gerade wenn Sorge die Grundstruktur seines Seins ausmacht, grundsätzlich *nicht* gewonnen werden kann? Anders formuliert, sofern Dasein sich zeigt in dieser Seinsstruktur Sorge, widersetzt es sich gerade der Möglichkeit, es je in seiner Gänze zu fassen und so in die Vorhabe zu bringen.

Abhebung der echten Seinsganzheit verlangt die Gegebenheit des Seienden als ganzes. Insofern als die Sorge als Sein dieses Seienden sichtbar wurde, besagt das: Das Ganze ist grundsätzlich nie gegeben; die vermeintliche Abhebung ist prinzipiell unmöglich. Im Blick auf das Dasein selbst und die bisherige Herausarbeitung wird darüber volle Klarheit gewonnen: Das Sein dieses Seienden ist Sorge; Sorge besagt unter anderem: Aussein auf etwas; in seinem Besorgen besorgt das Dasein sein eigenes Sein mit. Als Aussein auf etwas ist es Aussein auf das, *was es noch nicht ist*. Als Sorge ist das Dasein wesensmäßig *unterwegs zu etwas*, sorgend ist es zu ihm selbst als das, *was es noch nicht ist*. Sein eigener Seinssinn ist es gerade, immer noch etwas vor sich zu haben, was es noch nicht

ist, was noch aussteht. Dieses ständige Noch-ausstehen von etwas besagt: Das Sein des Daseins als Sorge ist gerade, sofern es ist, *immer unabgeschlossen*, es fehlt an ihm noch etwas, solange es ist.

Wenn Dasein aber abgeschlossen ist, welchen Abschluß man als *Tod* bezeichnet, dann ist das Dasein zwar zu Ende, es steht an ihm als einem Seienden nichts mehr aus, aber mit diesem »Nichts-mehr-ausstehen« an ihm ist es auch schon nicht mehr Dasein. Mit der Erreichung der Gänze seiner selbst und gerade in ihr wird es zum Nicht-mehr-Dasein; seine Gänze macht es gerade verschwinden. Demnach ist das Dasein als ein Ganzes grundsätzlich nie in die Vorhabe zu zwingen. Aber selbst wenn das auf irgendeinem Wege möglich wäre, dann besagt das streng genommen nur wieder, daß von dieser Vorhabe kein Gebrauch gemacht werden könnte; denn es muß die früher gegebene Bestimmung des Daseins festgehalten werden, daß es wesensmäßig je meines ist. Dieser Charakter — Dasein ist jeweilig meines — ist an ihm undurchstreichbar, und nur weil Dasein wesensmäßig je das meine ist, kann ich mich in das Man verlieren. Wenn Dasein in seinem Tode die Gänze erreicht, dann ist es gerade als meines von mir nicht mehr erfahrbar, genauer: In der Ganzheit ist kein verstehendes Sichbefinden mehr möglich; denn das Seiende, das *sich* befinden sollte, ist ja mit erreichter Gänze durch sie gerade nicht mehr. Zunächst aber ganz abgesehen davon, ob es überhaupt einen Sinn hat, für möglich zu halten, daß das Dasein im Sterben Gelegenheit zu einer phänomenologischen Untersuchung über sein Sein hätte, müßte es ja immer warten, bis es ganz zu Ende wäre, um dann seine Gänze zu fassen. Damit zeigt sich eine grundsätzliche Unmöglichkeit, in der Gänze des Daseins sich zu befinden, sie zu erfahren und sonach aus ihr die Ganzheit dieses Seins herauszuholen. Zwar ist zu beachten, daß diese Unmöglichkeit nicht in der berühmten Irrationalität der Erlebnisse und Strukturen gründet, auch nicht in der Begrenztheit und Unsicherheit unseres Erkenntnisvermögens, auch

nicht in der Ungeeignetheit des Augenblicks des Sterbens für phänomenologische Untersuchungen, sondern einzig schon in der Seinsart dieses Seienden selbst verankert liegt. Wenn Erreichen der Gänze Nicht-mehr-sein bedeutet, ein Verlieren der möglichen Befindlichkeit, muß dann auf die Möglichkeit der Aufweisung der entsprechenden Ganzheit und auf eine angemessene Seinscharakteristik des Daseins aufgrund seiner eigenen Seinsart verzichtet werden?

Es scheint aber noch ein Ausweg zu bleiben, das Dasein in seiner Gänze zum Thema einer Seinscharakteristik zu machen, und zwar eben dann, wenn ein schon aufgezeigter Charakter des Daseins nicht außer acht gelassen wird. Dasein, sagten wir früher, ist als In-der-Welt-sein zugleich Miteinandersein. Sofern der Tod am Dasein das Zu-Ende-sein im Sinne des Nicht-mehr-daseins ausmacht, verhindert er zwar, daß ich je mein eigenes Dasein in seiner Gänze erfahren und haben kann, diese Möglichkeit aber bleibt doch den Anderen, mit denen dieses Dasein als Mitsein einmal war, bzw. das jeweilig noch seiende Dasein als Mitsein mit Anderen hat die Möglichkeit, das Dasein von Anderen als abgeschlossenes zu übersehen und daran doch offenbar die Ganzheit des Seins eines solchen Seienden abzulesen. Allein die Anweisung zu diesem Ausweg, das zu Ende gekommene Dasein Anderer zum Ersatzthema zu machen, bleibt eine schlechte Auskunft, nicht weil die Erfassung der Seinszusammenhänge, die im Dasein der Anderen das ausmachen, was zuallerletzt noch aussteht, auf besondere Schwierigkeiten stößt, das Sterben der Anderen doch in seinem eigentlichen Sinne überhaupt zu erfahren. Nicht diese zufällige Schwierigkeit läßt den Ausweg als grundsätzlich ungeeignet erscheinen, die Gründe, die eine Verweisung an das Dasein Anderer als Ausweg verbieten, sind grundsätzlicherer Art:

Erstens, auch das Dasein Anderer ist mit ihrem Gestorbensein ein Nicht-mehr-dasein im Sinne des Nicht-mehr-in-der-Welt-seins, d. h. wenn sie gestorben sind, ist ihr In-der-Welt-sein als solches nicht mehr; ihr Sein ist nicht mehr das Sein *in* einer,

»bei« einer erschlossenen Welt. Ihr Noch-in-der-Welt-sein ist ein bloßes Vorhandensein eines Körperdinges. Hier wird der eigentümliche Umschlag eines Seienden aus der Seinsart von Dasein, nämlich vom Charakter des In-der-Welt-seins, zum bloßen nur noch Vorhandenen besonders deutlich. Dieses bloß noch Vorhandensein eines Körperdinges ist der extreme Gegenfall der vorherigen Seinsart dieses Seienden. Wir können streng genommen nicht einmal mehr sagen, daß ein Leibding noch vorhanden wäre — man darf sich nicht täuschen; denn mit dem Sterben und dem Tod der Anderen ist zwar noch Seiendes vorhanden, aber ganz und gar nicht ihr Dasein als solches.

Zweitens verkennt die Auskunft nicht nur die Seinsart des Daseins. Sie setzt sogar voraus, das jeweilige Dasein könne durch ein beliebiges anderes ersetzt werden. Wenn ich etwas vielleicht an mir selbst nicht betrachten kann, gelingt es am anderen. Welche Bewandnis hat es denn mit der Voraussetzung, Dasein sei Seiendes, das grundsätzlich und immer Seiendes seiner eigenen Seinsart, anderes Dasein, vertreten könne? In der Tat gehört diese Möglichkeit zum Mitsein als Miteinandersein in der Welt, und gerade bezüglich der Seinsart des alltäglich besorgenden Aufgehens in der Welt kann ich den Anderen vertreten. Worin? — in dem, was er macht, in der von ihm besorgten Welt und in diesem Besorgen selbst. Früher wurde gezeigt, daß Dasein in der alltäglichen Selbstausslegung sich geradezu aus dem her sieht, aus dem her auslegt, anspricht und benennt, was es je macht; man ist das, was man macht. In diesem Sein des alltäglichen Miteinanderaufgehens in der Welt kann man sich gegenseitig in gewisser Weise vertreten, der eine kann in gewissen Grenzen gleichsam das Dasein des Anderen übernehmen. Diese Vertretung erfolgt aber immer nur »in« etwas, d. h. orientiert auf ein Besorgen, auf ein spezifisches Was.

Indes scheitert diese Vertretungsmöglichkeit schlechthin, wenn es sich um die Vertretung des Seins dessen handelt, was

des Daseins Ende ausmacht und ihm so jeweilig seine Gänze gibt. Das besagt: *Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*. Er kann wohl für einen Anderen sterben, aber dies für einen Anderen Sterben meint immer um einer bestimmten Sache willen, d. h. im Sinne des Besorgens des In-der-Welt-seins des Anderen. Für den Anderen sterben, meint nicht, daß damit dem Anderen sein Tod ab- und weggenommen wäre. Das Sterben muß jedes Dasein als es selbst auf sich nehmen, genauer: *jedes Dasein, sofern es ist, hat schon diese Seinsweise auf sich genommen. Der Tod ist jeweilig der meine*, d. h. er gehört zu mir, sofern ich bin.

Die vorgeschlagene Auskunft bewegt sich in der unausgesprochenen Vormeinung, es gehe bei der Frage der Gewinnung der Daseinsgänze primär und einzig um die Beistellung des Daseins als eines Objektes der Betrachtung. Das ist die sekundäre Schwierigkeit, die primäre ist, ob Dasein das Seiende ist, das man selbst ist, zu dem wesensmäßig gehört, je meines zu sein, ob dieses Seiende die Möglichkeit hat, seine Gänze zu sein. Nur auf dem Grunde dieser Seinsmöglichkeit könnte sich die weitere ergeben, dieses Selbstsein des Daseins in seiner Gänze nun auch noch ausdrücklich zu erfahren.

Sofern aber nun im Sterben, das wesensmäßig das meine ist, die Gänze des Daseins erreicht ist, ist auch dieses Erreichen des Ganzen immer schon wieder Nicht-mehr-dasein. So bleibt die Unmöglichkeit bestehen, die Gänze des Daseins zu sein, und damit erst recht die Unmöglichkeit der Erfahrung dessen, was das Ganze ausmacht. Diese Einsicht in solche Unmöglichkeit ist nicht indirekt aus widersprechenden Sätzen deduziert, sondern aus dem positiven Blick auf die Seinsverfassung des Daseins selbst genommen. Sie gibt aber zugleich etwas Positives her, das Verständnis eines Unterschiedes in der Seinsart des Daseins gegenüber dem Seienden, das wir als Weltding bezeichnen.

Wenn das Dasein den Seinsmodus erreicht, daß an ihm nichts mehr aussteht, d. h. wenn es als Dasein fertig ist, dann

ist es in seinem Fertigsein nicht mehr, was es ist. *Fertigsein, vom Dasein ausgesagt, bedeutet Nicht-mehr-sein.* Seiendes dagegen, das dem Besorgen begegnet, kann als Gebrauchtes, Hergestelltes (Tisch, Buch, Gerät jeder Art) nur seine Funktion voll erfüllen, wenn es fertig ist, vorhanden ist. *Fertigsein, ausgesagt von einem vorhandenen Weltding, heißt gerade erst vorhanden sein und verfügbar werden.* Es sind so zwei verschiedene Phänomene des Erreichens der Gänze und des Ganzseins gewonnen. Die Verschiedenheit betrifft den Bezug der Erreichung der Gänze zum Sein des jeweilig ganz Gewordenen. Gemäß der grundverschiedenen Seinsart des Seienden — Weltding und Dasein — hat das ›Fertig‹ einen verschiedenen Sinn.

Darin liegt aber, daß die Struktur der spezifischen Ganzheit des Daseins dabei doch irgendwie sichtbar geworden sein muß und daß diese Struktur der Ganzheit in einer vorläufigen Betrachtung des Phänomens des Todes als eines Daseinsphänomens sichtbar wurde. Erst wenn die Unmöglichkeit der Erfahrung des Daseins als eines Ganzen ausdrücklich aus dem Phänomen des Daseins selbst und aus dem Tode als einer Seinsart dieses Seins aufgewiesen ist, erst dann besteht diese Unmöglichkeit der Ganzheitsbestimmung des Daseins wissenschaftlich zu recht, und erst dann, wenn diese Ausweisung phänomenologisch klar geführt ist, wird dadurch der Untersuchung des Seins des Daseins eine unübersteigbare Schranke gesetzt. Um uns also wissenschaftlich der Unmöglichkeit zu vergewissern, ob Dasein als ganzes zu erfahren und demnach seine Seinsganzheit strukturmäßig abzuheben ist, dazu bedarf es der *Herausarbeitung des phänomenologischen Begriffes des Todes.* Das besagt aber: Es bedarf der genuinen Interpretation des Todes als eines reinen Phänomens des Daseins, und das wiederum besagt: Wir haben den Tod aus dem her zu verstehen, was bisher an Seinsstrukturen über das Dasein herausgestellt wurde. Die phänomenologisch reine Durchführung dieser Aufgabe zeigt das Merkwürdige — die besagte Unmöglichkeit ist bloßer Schein. Die echte phänomenologische Interpretation des

Phänomens des Todes ist vielmehr der einzige Weg, den Blick dafür zu öffnen, daß das Dasein als solches über eine Seinsmöglichkeit verfügt, es selbst genuin in seiner Gänze zu sein. Der Seinscharakter dieser Seinsmöglichkeit selbst wird dann den phänomenalen Boden für die Gewinnung des Seinssinnes des Ganzseins des Daseins abgeben. Nicht nur das, in der mit dem echt gesehenen Phänomen des Todes sich offenbarenden echten seinsmäßigen Ganzheit des Daseins zeigt sich zugleich diese primäre Seinsganzheit selbst. Die Herausarbeitung des Todes als eines Daseinsphänomens, die Bestimmung seiner in strenger Anmessung an die Seinsstrukturen des Seienden, das wir zum Thema haben, führt eo ipso vor das Sein des Seienden selbst und zwar so, daß damit die Ganzheit des Seins des Daseins verstanden wird.

§ 34. *Die phänomenologische Interpretation des Todes
als Daseinsphänomen*

Der Ausgang sei bei dem Unterschied zwischen Fertigsein von Geräten und Weltdingen und Fertigsein des Daseins genommen. Fertigsein im ersten Sinne besagt gerade allererst Vorhandensein, Fertigsein im zweiten Sinne Nicht-mehr-vorhandensein, und dieses Nicht-mehr-vorhandensein zunächst genommen als Eintreten dessen, was bislang noch ausstand, was im Seienden bisher noch nicht aufgetreten war. Wie aber ist Dasein hier gesehen? Es wird als ein Ablaufszusammenhang von Verhaltungen und Vorgängen gefaßt, die in einem bestimmten Moment einen Abschluß finden als eine Gänze, die erst voll wird, was sie ist, mit dem Eintreten des noch fehlenden Restes. Die Ganzheit dieser Gänze hat den Sinn des *Kompositums*. Ganzheit, Sein von Ende, das heißt der Tod, ist hier verstanden aus der Seinsstruktur von Weltdingen, von der Welt her gesehen.

Tod aber ist weder Ganzheitskonstitutivum für ein Ganzes im Sinne des *Kompositums*, noch auch Ganzheitskonstitutivum

für ein Ganzes als ein Kompositum so, daß es mit dem Fertigsein nicht mehr wäre, sondern — wenn anders der Tod ein Seinscharakter des Daseins ist — kann er in diesem Seinssinne nicht primär aus dem Vorhandensein und Nichtvorhandensein von Welt dingen begriffen werden. Dasein vielmehr als Sorge ist Sein zu etwas. Der Tod ist nicht etwas, was am Dasein noch aussteht, sondern was dem Dasein in seinem Sein *bevorsteht* und zwar ständig bevorsteht, solange es Dasein ist. Als immer schon bevorstehend, gehört der Tod zum Dasein selbst auch dann, wenn es noch nicht ganz und noch nicht fertig ist, also nicht im Sterben ist. Der Tod ist nicht fehlender Teil für ein Ganzes als Kompositum, sondern er *konstituiert die Ganzheit des Daseins von vornherein*, so daß es erst aus dieser Ganzheit das Sein jeweiliger Teile, d. h. möglicher Weisen zu sein, hat.

Aber auch in dieser Bestimmung, die schon schärfer ist, ist der Tod noch nicht zureichend gefaßt; denn die Charakteristik »etwas, was bevorsteht« kommt ja nicht dem Tod einzig und allein zu. Es gibt im Dasein vieles, von dem gesagt werden kann, »es steht bevor«, es braucht nicht der Tod zu sein. Zwar kann man sagen, zu dem, was mir bevorsteht, gehört auch der Tod, aber darin liegt eine Zweideutigkeit. Es bleibt dabei unbestimmt, wie der Tod jetzt verstanden ist, nicht mehr als ausstehendes objektives Ereignis, das sich parataktisch an die bislang abgelaufene Zustandsfolge anschließt, sondern als etwas, worauf die Sorge selbst aus ist als ein Bevorstehendes, Unabwendbares. Wir fragen: Ist jetzt das Bevorstehende ein Geschehnis, das mir begegnet, was mich als etwas Fremdes aus der Welt her trifft, oder ist es etwas, dem ich überhaupt nie begegnen werde, sondern das in einer gewissen Weise ich selbst als Dasein bin? In der Tat, nur dann ist der Tod als Charakter des Daseins verstanden, wenn er nun auch nicht als weltlich bevorstehendes Begegnis genommen wird, als etwas, das mit mir allererst zusammenstößt, sondern wenn der Tod aus der Seinsstruktur des Daseins, aus der Sorge, aus dem Sich-selbst-vorweg-sein begriffen wird.

Mit dem Tode, der jeweilig nur als *mein* Sterben ist, steht mir *mein eigenstes Sein*, mein jeden Augenblick Seinkönnen, bevor. Das Sein, das ich im ›Zuletzt‹ meines Daseins sein werde, das ich jeden Augenblick sein kann, diese Möglichkeit ist die meines eigensten ›Ich bin‹, d. h. ich werde mein eigenstes Ich sein. Diese Möglichkeit — der Tod als mein Tod — bin ich selbst. Den Tod überhaupt gibt es nicht.

Sorge als Sich-selbst-vorweg-sein ist als solche zugleich Möglichsein. ›Ich kann‹, genauer gesprochen, ich bin dieses ›Ich kann‹ in einem ausgezeichneten Sinne. Ich bin nämlich dieses ›Ich kann jeden Augenblick sterben‹. Diese Möglichkeit ist eine Seinsmöglichkeit, in der ich immer schon bin. Sie ist eine ausgezeichnete, denn *ich bin selbst diese ständige, äußerste Möglichkeit meiner selbst*, nämlich nicht mehr zu sein. Sorge, die wesentlich Sorge um das Sein des Daseins ist, ist im innersten nichts anderes als dieses Sich-selbst-vorweg-sein in der äußersten Möglichkeit des eigenen Seinkönnens. Dasein ist so wesensmäßig sein Tod. Mit ihm steht nicht etwas Weltliches bevor, sondern es selbst steht sich selbst bevor, nicht in einer beliebigen Seinsmöglichkeit, sondern in der seines Nicht-mehr-daseins. Sofern Dasein qua Möglichsein wesensmäßig sein Tod schon ist, ist es als Dasein immer schon Ganzes. Weil Dasein besagt ›Sich-vorweg-sein als Sorge‹ kann es auch ihm selbst her sein Sein in jedem Moment seines Seins ganz sein. Die Gänze des Daseins wird in ihrer Struktur phänomenal faßbar werden, wenn die Seinsweise, in der das Dasein diese seine äußerste Möglichkeit eigentlich sein kann, herausgearbeitet wird. An dieser Seinsweise wird sichtbar, wie nun in welcher Seinsweise Dasein sein Tod selbst ist. Die Herausarbeitung der Seinsweise, in der Dasein seine äußerste Seinsmöglichkeit ist, macht den Sinn der phänomenologischen Interpretation des Phänomens des Todes aus, wobei der Tod als eine konstitutive Seinsbestimmung des Daseins gefaßt ist. Damit ist zugleich gesagt, was diese Interpretation des Todes nicht berücksichtigen kann:

Erstens kann sie keine inhaltliche Beschreibung des Todes geben, weder hinsichtlich der Mannigfaltigkeit der Todesursachen, noch hinsichtlich der verschiedenen möglichen Weisen des Sterbens, wie Menschen sich beim Sterben verhalten oder verhalten können. Abgesehen davon, daß dieses Thema nicht in das unsrige fällt, würde man dabei sehr viel weniger über den Tod erfahren als über das Leben der betreffenden Menschen, und am Ende kann eine solche Interpretation des Sterbens nur durchgeführt werden am Leitfaden eines strengen Begriffes des Todes selbst, den wir erst gewinnen wollen.

Zweitens aber ist mit der phänomenologischen Explikation des Todes einer Stellungnahme zum Tode nicht vorgegriffen, es fällt keine Entscheidung darüber, ob noch etwas nach dem Tode kommt oder gar was oder, ob nichts kommt. Über Jenseits und Unsterblichkeit wird nichts entschieden, sowenig wie über das Diesseits, als ob gesagt würde, wie man sich zum Tode verhalten soll und wie nicht. Trotzdem kann gesagt werden: Die Explikation vollzieht sich in der radikalsten Diesseitigkeit, nämlich im Blick darauf, was der Tod eines Seienden, des jeweiligen Daseins, sein kann. Eine solche Diesseitigkeit der Interpretation präjudiziert so wenig etwas über die traditionellen Fragen von Unsterblichkeit und Auferstehung, daß gerade erst mit einer solchen diesseitigen Interpretation der Seinsstruktur des Todes der Sinn und der Boden für eine eventuelle Frage danach vorgegeben wird. Solange sich die Spekulation in verworrenen und mythisch äußerlichen Volksbegriffen vom Tode bewegt, bleibt auch die Spekulation und das Philosophieren darüber bodenlos. Solange ich nicht dem Dasein in seiner Struktur nachgefragt habe und solange ich nicht den Tod in dem, was er ist, bestimmt habe, kann ich mit Recht nicht einmal fragen, was nach dem Dasein bezüglich seines Todes kommen könnte. Der phänomenologische Begriff von Dasein und Tod ist die Voraussetzung dafür, um mit Sinn überhaupt die Unsterblichkeitsfrage zu stellen; sie gehört aber nicht in den Rahmen einer Philosophie, die sich selbst versteht.

Den phänomenologischen Begriff des Todes zu gewinnen, besagt, die Seinsweise des Daseins sichtbar zu machen, in der dieses seine äußerste Möglichkeit sein kann. Hierbei ist nun zu beachten: Das Seinsverhältnis zu einer Möglichkeit, die ein Seiendes selbst ist — wie hier das Dasein und sein Tod —, ist selbst Möglichsein. Möglichkeit-sein heißt wesensmäßig dieses Möglichsein-können. Darin liegt aber: Dasein kann — es ist ja wesensmäßig ein ›Ich kann‹ — diese seine äußerste Möglichkeit entweder so oder so sein. Es ist aber zugleich ständig die Möglichkeit seines Todes, weil der Tod für das Sein des Daseins konstitutiv ist. Das Dasein ist diese Möglichkeit auch in seiner Alltäglichkeit. Da wir die Seinsverfassung des Daseins in seiner Alltäglichkeit zunächst herausgeholt haben, wollen wir in der Nachforschung davon ausgehen und fragen, wie das Dasein in der nächsten Seinsart seiner Alltäglichkeit sein Tod ist. Diese Analyse wird zum Nachweis, wie der Tod in der Alltäglichkeit zumeist sein kann. Aus dieser Charakteristik werden wir zugleich bestimmte Strukturen der Seinsart des Todes ablesen können. Wir betrachten ein Doppeltes: Erstens die Seinsart des Daseins als Alltäglichkeit zu seiner äußersten Möglichkeit — Tod; zweitens fragen wir, als was zeigt sich das Sein des Todes in diesem Alltäglichsein zu ihm?

a) Die äußerste Möglichkeit des Todes in der
Seinsart der Alltäglichkeit

Die Alltäglichkeit des Daseins bestimmt sich durch das Aufgehen im Man. In der Öffentlichkeit des Miteinanderseins ist der Tod ein festes alltägliches Begegnis. Dieses Begegnis ist ausgelegt als ›man stirbt eben auch einmal‹. Dieses ›Man stirbt‹ birgt eine Zweideutigkeit in sich; denn dieses Man ist gerade das, was *nie* stirbt und *nie* sterben kann. Das Dasein sagt: ›Man stirbt‹, weil darin gesagt ist: ›Niemand stirbt‹, d. h. je nicht gerade ich selbst. Der Tod ist etwas im Miteinandersein, für das das Man schon eine entsprechende Auslegung be-

reit hat. Im ›Man stirbt‹ ist der Tod von vornherein auf eine Seinsmöglichkeit nivelliert, die in gewissem Sinne niemandes Möglichkeit ist. Damit aber ist der Tod in dem, was er ist, von vornherein abgedrängt. Das ›Man stirbt‹ ist die Auslegung, in der sich das Dasein seine eigenste Möglichkeit zu einer alltäglich passierenden öffentlichen Ausgelegtheit umstempelt, und die es dazu noch von sich abdrängt.

In dieser Abdrängung liegt eine weitere Zweideutigkeit: ›Man stirbt, aber vorläufig kommt der Tod ja noch nicht.‹ Man redet so, als müßte der Tod allererst irgendwoher kommen, während doch das Dasein selbst je schon diese seine Möglichkeit ist. Dieses Abdrängen des eigentlichen Seins des Todes hat nun zugleich den Charakter der *Beruhigung*, d. h. die öffentliche Selbstausslegung des Daseins geht so weit, daß man z. B. im Miteinandersein sogar dem Sterbenden noch einredet, er werde bald wieder aufkommen, d. h. in die Alltäglichkeit des Daseins zurückkehren. Die durchschnittliche weltliche Selbstausslegung des Daseins meint sogar, dabei den Anderen noch zu trösten, in ein echtes Miteinandersein mit ihm zu kommen, wo doch durch solche Tröstungen das Dasein nur wieder in das Aufgehen in die Welt zurückgestoßen wird, so zwar, daß ihm nun gerade die spezifische Situation seines Seins verdeckt bleibt.

Dieselbe öffentliche Ausgelegtheit regelt nun auch von vornherein die öffentliche Seinsart zum Tode in der Weise, daß sie auch schon darüber entschieden hat, was vom Denken an den Tod zu halten ist. Das Denken an den Tod gilt öffentlich als feige Angst, als finstere Weltflucht. Die Öffentlichkeit läßt so etwas wie Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen, sondern betreibt ein Vergessen desselben, was zugleich als Selbstsicherheit und Überlegenheit des Daseins selbst gegenüber dieser angeblichen Verfinsterung des Lebens ausgelegt wird. Es sind dies Charaktere, die die Seinsart des Man kennzeichnen, und es dürfte deutlich sein, daß hier sich wiederum die Weise der Alltäglichkeit in ihrem Sein zeigt, nämlich in der Seinsart des Verfallens.

Das Man drängt im Zweideutigmachen des Todes diesen nicht nur ab als das, was er ist, dieses Abdrängen ist zugleich Beruhigen und hat den Charakter der *Entfremdung*, sofern das Nichtdenken an den Tod besorgt wird. Die Alltäglichkeit des Daseins ist in diesem Nichtdenken-wollen an den Tod auf der ständigen *Flucht vor ihm*. Aber gerade hierin wird phänomenal sichtbar, daß der Tod nicht irgendwoher kommt, sondern im Dasein selbst sich festgesetzt hat. Im Nicht-an-ihn-denken-wollen bezeugt das Dasein dem Tod selbst sein Sein. Umgekehrt ist der Tod nicht erst dadurch im Dasein, daß es etwa an ihn denkt. Wovor das Dasein in seiner verfallenden Flucht in der Alltäglichkeit auch ohne ausdrückliches Denken an den Tod flieht, ist nichts anderes als das Dasein selbst, und zwar sofern für es der Tod konstitutiv ist.

Die Seinsart des Verfallens aber ist auch ein Verdecken, d. h. sie bewegt sich in einem Uminterpretieren, einem Nicht-sehen-lassen dessen, was der Tod ist. Darin aber liegt doch ein zuvor und ständiges Sehen, d. h. was es an ihm verbirgt, ist das eigene Sein. Das unauffällige Besorgen des Nichtdenkens an den Tod verdeckt einen Grundcharakter an ihm, nämlich seine *Gewißheit*. Mit der Zweideutigkeit des ›Man stirbt ja einmal‹ ist diese Gewißheit zur Ungewißheit uminterpretiert. Man bricht dieser Gewißheit die Spitze ab in dieser öffentlichen Ausgelegt-heit, die sagt: ›Es wird ja jeder einmal daran glauben müssen‹ — eine Aussage über den Tod, die gleichsam an niemanden adressiert ist, wo doch gerade der Sinn des Todes ist, daß er die Seinsmöglichkeit meiner selbst ist. Diese Gewißheit, daß ich es selbst bin in meinem Sterbenwerden, ist *die Grundgewißheit des Daseins selbst* und ist eine echte Daseinsaussage, während das *cogito sum* nur der Schein einer solchen ist. Wenn solche zugespitzten Formeln überhaupt etwas besagen, müßte die angemessene und das Dasein in seinem Sein betreffende Aussage lauten: *sum moribundus*, und zwar nicht *moribundus* als Schwerkranker oder Verwundeter, sondern sofern ich bin,

bin ich moribundus — *das moribundus gibt dem sum allererst seinen Sinn.*

Die Ungewißheit, mit der sich das Dasein die ursprüngliche Seinsgewißheit seiner selbst verdeckt, wird nun dadurch zugleich verfestigt, daß man gleichsam berechnet und bestimmt, daß jetzt — nach allgemeinem Ermessen, nämlich so, wie man die Dinge zu sehen pflegt — der Tod in keinem Falle zu erwarten ist. Man berechnet in gewissem Sinne das Kommenkönnen des Todes und übersieht dabei, daß diese *Unbestimmtheit*, daß der Tod nämlich jeden Augenblick kommen kann, wesensmäßig zu seiner Gewißheit gehört. Diese Unbestimmtheit, wann der Tod kommt, besagt positiv die Möglichkeit, daß er jeden Augenblick kommen kann; sie schwächt die Gewißheit, daß er kommt, in keiner Weise ab, sondern gibt ihr gerade allererst den Stachel und den Charakter einer äußersten und ständigen Möglichkeit, die das Dasein ist. Diese beiden Charaktere, daß der Tod absolut gewiß ist, und daß diese Gewißheit zugleich unbestimmt ist, machen die Seinsart dieser Möglichkeit des Todes aus. *Der Tod ist die äußerste, obzwar unbestimmte, aber gewisse Möglichkeit*, in der das Dasein in der Alltäglichkeit flieht, so zwar, daß es diese Möglichkeit zweideutig macht. Das bedeutet: Die Alltäglichkeit hat nicht das eigentlichste und ursprünglichste Seinsverhältnis zum Tode, sofern dabei gerade ein Seinscharakter des Todes außer acht gelassen, bzw. verdeckt ist, daß er nämlich je mein Tod ist.

b) Das eigentliche Seinsverhältnis des Daseins zum Tode

Die eigentliche Seinsmöglichkeit Tod ist nur dann ergriffen, wenn das Seinsverhältnis zu dieser Möglichkeit so ist, daß sie dabei als eine Gewißheit meines Seins verstanden wird, und zwar eine Gewißheit vom Charakter des Unbestimmten und eine Gewißheit des Seins, die meine ist. Es entsteht so die Frage, ob es eine Seinsmöglichkeit im Dasein selbst gibt, in der

nun das Dasein ein Seinsverhältnis zum Tode im eigentlichen Sinne bekommen kann.

Ich deutete schon an, das Seinsverhältnis zu einer Möglichkeit muß so sein, daß es die Möglichkeit als Möglichkeit stehen läßt, nicht etwa so, daß die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, dadurch vielleicht, daß ich mich zum Sterben im Selbstmord bringe. Durch den Selbstmord z. B. gebe ich die Möglichkeit als Möglichkeit gerade auf, sie wird von Grund aus verkehrt, nämlich zu einer Wirklichkeit. Die Möglichkeit ist jedoch gerade nur als das, was sie ist, wenn sie bestehen bleibt, d. h. die Möglichkeit bevorstehend bleibt. Ein Seinsverhältnis zu ihr muß so sein, daß ich darin gerade die Möglichkeit selbst bin. Darin liegt, daß in diesem Sein zur Möglichkeit es sich nicht um ein Besitzenwollen der Möglichkeit in dem Sinne handeln kann, wie weltliches Besorgen das Besorgte appräsentiert und verfügbar macht, sondern umgekehrt, das Sein muß zur Möglichkeit, die bleiben soll, was sie ist, *vorlaufen*, nicht sie als Gegenwart heranziehen, sondern sie als Möglichkeit stehen lassen und so zu ihr sein. In solchem Vorlaufen in die Möglichkeit komme ich gleichsam in die nächste Nähe zu ihr selbst. Aber in diesem Näherkommen wird sie nicht etwa zur Welt, sondern immer mehr und mehr und eigentlicher nur Möglichkeit. Diese Möglichkeit, in die ich vorlaufen kann, ist wesensmäßig und in einem extremen Sinne die meine. Die Möglichkeit des sterbenden aus der Welt Gehens ist als In-der-Welt-sein dadurch bestimmt, daß dabei die Welt nur noch vorhanden ist als das Worin, das ich verlasse. Im Sterben ist die Welt nur noch das, was für mein eigenes Sein nichts mehr zu sagen hat, das, was das Dasein als In-der-Welt-sein gerade aufgibt. Die Welt ist im Sterben in dieser Weise des In-der-Welt-seins das, worauf das Dasein nicht mehr angewiesen ist; Welt ist nur noch das pure Worin des Gerade-noch-seins.

Darin liegt: Die äußerste Möglichkeit des Todes ist die Seinsweise des Daseins, in der es *schlechthin auf es selbst zurückgeworfen wird*, so absolut, daß auch das Mitsein in seiner

Konkretion irrelevant wird. Zwar bleibt das Dasein auch im Sterben wesensmäßig In-der-Welt-sein und Mitsein mit Anderen, aber das Sein verlegt sich jetzt gerade eigentlich erst in das ›Ich bin‹. Erst im Sterben kann ich gewissermaßen absolut sagen ›ich bin‹.

Die äußerste Möglichkeit des Todes als das Sein des Daseins, in der es ganz von ihm selbst her ist, soll im Dasein selbst ergriffen werden. Das besagt aber, sofern das Dasein in der Alltäglichkeit ist, daß es sich aus dieser Alltäglichkeit in die äußerste Möglichkeit des ›Ich bin‹ zurückholen muß. *Das Vorlaufen zum Tode in jedem Augenblick des Daseins bedeutet das Sich-zurückholen des Daseins aus dem Man im Sinne des Sich-selbst-wählens.*

§ 35. *Das Phänomen des Gewissenhabenwollens und des Schuldigseins*

Mit dem Wählen meiner selbst als meiner Möglichkeit wähle ich selbst mein Sein. Diese Möglichkeit aber, die ich im Vorlaufen zum Tode wähle, ist eine gewisse und als gewisse zugleich eine unbestimmte. Das Sich-selbst-wählen im Vorlaufen in die Möglichkeit muß als eigentliches demnach in ein angemessenes Seinsverhältnis zu den Charakteren der Möglichkeit kommen, was besagt, die Unbestimmtheit des Todes ist dann ergriffen, wenn ich die Möglichkeit als Möglichkeit für jeden Augenblick verstanden habe, d. h. wenn ich im Gewählthaben meiner selbst absolut *entschlossen* bin. Die Gewißheit dieser Möglichkeit ist dann ergriffen, wenn ihr jedes mögliche andere Seinkönnen meiner selbst hintangesetzt wird, d. h. wenn die Entschlossenheit zu sich selbst eine solche ist, aus der erst die Möglichkeit dieses oder jenes bestimmten Handelns entspringt. Wenn sich das Dasein im Vorlaufen in eine solche absolute Entschlossenheit bringen kann, besagt das: Dasein kann in diesem Vorlaufen zu seinem Tode sich selbst verantwortlich

in einem absoluten Sinne machen. Es ›kann‹ die *Seins-Voraussetzung seiner selbst*, nämlich *sich selbst wählen*. In dieser Wahl ist nichts anderes gewählt als das *Gewissenhabenwollen*. Diese Wahl muß sich allerdings nicht einzig in diesem Vorlaufen vollziehen. Das Gewissenhabenwollen kann sich auch sonst aktuierten, aber sofern es im Dasein darauf ankommt, sich im Verstehen der vollen Durchsichtigkeit des Daseins als eines Ganzen zu wählen, besteht nur diese einzige Möglichkeit des Vorlaufens zum Tode, um das Dasein nicht für die nächsten zwei Tage, sondern in seinem Sein selbst zu wählen. *Das Vorlaufen ist die Wahl des Gewissenhabenwollens*. Der Handelnde aber ist, wie *Goethe* schon sagte, immer gewissenlos. Gewissenlos kann ich eigentlich nur sein, wenn ich das Gewissenhabenwollen gewählt habe.

Der Handelnde ist gewissenlos, d. h. er wird im Miteinandersein notwendig ›*schuldig*‹, nicht in dem Sinne, daß er diesen oder jenen Fehltritt begeht, sondern als handelndes Mitsein mit Anderen und als solches ist das Dasein eo ipso schuldig, auch wenn es — und gerade dann — wenn es nicht weiß, daß es einen Anderen schädigt oder in seinem Dasein zerstört. Mit der Wahl des Gewissenhabenwollens habe ich zugleich das *Schuldiggewordensein* gewählt. Die genuine entsprechende Seinsart des Daseins zu seiner äußersten und eigensten Möglichkeit (das Eigenste von ihm selbst her vollzogene Sich-selbst-vorweg-sein) ist das gekennzeichnete Vorlaufen des Gewissenhabenwollens, was zugleich besagt, das Wählen des wesenhaften Schuldigseins des Daseins selbst, sofern es ist.

§ 36. Die Zeit als das Sein, in dem Dasein seine Ganzheit sein kann

Das Vorlaufen aber in die eigenste Seinsmöglichkeit ist nichts anderes als das Sein meines eigensten *Seinwerdens*. Das Schuldigsein, das darin mitgesetzt ist, ist das Sein des eigensten *Ge-*

wesenseins. Das Sein des Gewesenseins ist Vergangenheit, so zwar, daß ich in einem solchen Sein selbst und nichts anderes als die *Zukunft* des Daseins bin und damit seine *Vergangenheit*. Das Sein, in dem Dasein seine Gänze eigentlich sein kann als Sich-vorweg-sein, ist die *Zeit*.

Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein. Zeit ist nichts, was draußen irgendwo vorkommt als Rahmen für Weltbegebnisse; Zeit ist ebensowenig etwas, was drinnen im Bewußtsein irgendwo abschnurrt, sondern sie ist das, was das Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei, d. h. was das Sein der Sorge möglich macht.

Die Zeit, die wir alltäglich kennen und der wir Rechnung tragen, ist genauer besehen nichts anderes als das Man, dem das Dasein in seiner Alltäglichkeit verfallen ist. Das Sein im Miteinandersein in der Welt, und das heißt auch im Miteinander-entdecken der einen Welt, in der wir sind, ist das Sein im Man und eine bestimmte Art der *Zeitlichkeit*.

Die Bewegungen der Natur, die wir räumlich-zeitlich bestimmen, diese Bewegungen laufen nicht ›in der Zeit‹ ab wie ›in‹ einem Scharnier, sie sind als solche vollständig *zeitfrei*; sie begegnen nur ›in‹ die Zeit, sofern ihr Sein als reine Natur entdeckt ist. Sie begegnen ›in‹ die Zeit, die wir selbst sind.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Martin Heidegger hielt die unter dem Titel »*Geschichte des Zeitbegriffs*« angekündigte Vorlesung im Sommer-Semester 1925 als vierstündige Lehrveranstaltung an der Marburger Universität. Der Untertitel lautete: »*Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur*«. Folgende Disposition war geplant (vgl. § 3.):

Erster Teil: Analyse des Zeitphänomens und Gewinnung des Zeitbegriffs

Zweiter Teil: Erschließung der Geschichte des Zeitbegriffs

Dritter Teil: Auf dem Grunde von 1. und 2. die Ausarbeitung des Horizontes für die Frage nach dem Sein überhaupt und nach dem Sein von Geschichte und Natur im besonderen.

Zur Ausführung gelangte die den drei Hauptteilen vorausgeschickte Einleitung und der erste Teil. Die Einleitung wurde in der Edition wegen ihres Umfanges als »Vorbereitender Teil« bezeichnet. Sie umfaßt die folgenden drei Kapitel:

Erstes Kapitel: Entstehung und erster Durchbruch der phänomenologischen Forschung

Zweites Kapitel: Die fundamentalen Entdeckungen der Phänomenologie, ihr Prinzip und die Klärung ihres Namens

Drittes Kapitel: Die erste Ausbildung der phänomenologischen Forschung und die Notwendigkeit einer radikalen Besinnung in ihr selbst und aus ihr selbst heraus.

Der nur ausgeführte erste Teil wurde in der Edition »Hauptteil« genannt. Von ihm sind wiederum nur die ersten beiden Abschnitte ausgearbeitet, der zweite Abschnitt allerdings in sehr geraffter Weise:

Erster Abschnitt: Die vorbereitende Deskription des Feldes, in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird

Zweiter Abschnitt: Die Freilegung der Zeit selbst.

Da Heidegger nicht mehr zur Ausführung der zentralen Thematik der *Geschichte des Zeitbegriffs* gelangte, erschien es angebracht, bei der Veröffentlichung der Vorlesung den ursprünglichen Titel abzuändern in »*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*«; denn diese »*Prolegomena*« sind ausgearbeitet und wurden vorgetragen.

Der Themenkreis der Vorlesung ist mit der Nennung des Untertitels abgesteckt: »*Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur*«. »Geschichte« und »Natur« können aber nur angemessen behandelt werden auf dem Grunde des von Heidegger entdeckten neuen Leitfadens »Zeit«, bzw. »Zeitlichkeit«. »Zeit« besagt aber »Zeitlichkeit des Daseins«. Diese Vorlesung von 1925 ist eine frühe Fassung von »*Sein und Zeit*«, wenn auch die eigentliche Zeitlichkeitsthematik hier noch fehlt. Bei der Durchsicht dieser frühen Fassung kann verfolgt werden, wie die Bedeutung mancher Begriffe erst im Verlaufe der Ausarbeitung eindeutig festgelegt wird. Im Manuskript spricht Heidegger z. B. von der »Entdecktheit des Daseins« und von der »Erschlossenheit der Welt«. In der Nachschrift von Simon Moser streicht Heidegger »Entdecktheit« zugunsten von »Erschlossenheit« beim Dasein und schreibt an den Rand: »Erschlossenheit entdeckt als solche nicht erst aus Entdecktheit, sondern macht diese mit aus. Erschlossenheit aber kann ausgebildet werden, aber weil sie Entdecktheit ist — nie freischwebend — Sein der Forschung.« (Moser, S. 329)

Heideggers thematische Überlegungen beginnen mit einer Kennzeichnung der Situation von Philosophie und Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er stellt das seiner Deutung nach entscheidende Ereignis heraus: den Durchbruch der Phänomenologie als philosophische Forschung. Er untersucht ihre wesentlichen Entdeckungen, verteidigt sie gegen Mißverständnisse, um dann seinerseits Kritik vorzubringen, wo die Phänomenologie ihrer Forderung »zu den Sachen selbst« nicht gerecht wird. Heidegger gibt sich mit der Herausstellung ihrer wesentlichen Entdeckungen: Intentionalität,

Sinn des Apriori, kategoriale Anschauung nicht zufrieden, sondern fragt nach ihrer wesentlichen Ermöglichung. Als solche Untersuchung ihrer Möglichkeitsbedingung erweist sich der »Hauptteil«. Es wäre falsch zu meinen, der »Vorbereitende Teil« wäre ein bloß historischer Abriß, diene der puren Kennzeichnung der Phänomenologie als solcher und ihrer historisch-zeitlichen Bedingtheit oder gar der Herabsetzung der Phänomenologie zugunsten des eigenen Denkens, welches dann im Zentrum der ganzen Überlegungen erschiene. Heidegger ist immer daran gelegen, die Entwicklung eines (besser: seines) Problems deutlich werden zu lassen, zu zeigen, wie die Seins- und Daseinsthematik etwa von seiten der Phänomenologie Husserls und Schellers notwendig aufbrechen mußte, wie die Phänomenologie in ihr selbst diese Tendenz zur Radikalisierung barg. Indem er die phänomenologische Fragestellung und ihre Maxime — »zu den Sachen selbst« — beim Wort nimmt, stößt er auf letzte, ungestellte, weil ungeschene Voraussetzungen: das Versäumnis der Frage nach dem Sein des Intentionalen und nach dem Sein selbst. In einer »vorbereitenden Fundamentalanalyse« vollzieht Heidegger den Übergang von der Bewußtseins-Position Husserls zur Daseinsanalytik, wie sie in *»Sein und Zeit«* veröffentlicht wurde.

Für die Herausgabe des Textes standen Heideggers handschriftliches, noch nicht transkribiertes Manuskript und die mit Heideggers Ergänzungen versehene autorisierte Nachschrift von Simon Moser zur Verfügung. Die maschinenschriftliche Transkription des Manuskriptes wurde von mir selbst vorgenommen. Die stenographische Nachschrift von Moser, von ihm selbst getippt, wurde jeweils unmittelbar nach der Fertigstellung Heidegger übergeben, der sie durchsah, gelegentlich Fehler verbesserte und mit eigenen Bemerkungen versah. Weiterhin stand mir eine handschriftliche, stichwortartige Mitschrift seiner damaligen Schülerin Helene Weiß zur Verfügung, welche sich lediglich bei Entzifferungsschwierigkeiten und bei Zitatnachweisen als hilfreich erwies.

Das Originalmanuskript umfaßt achtundachtzig durchgezählte Seiten, dazu kommen Beilagen, Notizen, Zusätze, teils solche, die direkt einer bestimmten Seite zugeordnet sind, teils solche, die Leitbegriffe, Leitgedanken in Stichworten festhalten. Die quer beschriebenen Seiten des Originalmanuskriptes im Folioformat enthalten auf der linken Seite einen zu gut drei Viertel in Sätzen formulierten Text mit vielen, in Gedankenstrichen stehenden, nicht immer ausformulierten Einschüben und auf der rechten Seite eine große Zahl meist stichwortartiger Marginalien.

Für die Erstellung des Druckmanuskriptes wurde in jedem Falle der Handschrift der Vorzug gegeben. Die Moser-Nachschrift wurde lediglich im Rahmen der dafür von Heidegger erlassenen Richtlinien zur Verfolgung von beim Vortrag erweiterten oder zusätzlich entwickelten Gedanken gegenüber der Handschrift, bei zusammenfassenden Wiederholungen, soweit sie neue Begriffe und Perspektiven des Gedankens eröffneten, sowie bei Ausformulierungen der Marginalien und stichwortartigen Ergänzungen der Handschrift benützt. Eine Ausnahme ist zu erwähnen: Das Originalmanuskript umfaßt nicht den ganzen Text der gehaltenen Vorlesung, sondern endet mit der »Cura-Fabel« (Vgl. § 31, e). Daß der Vortrag Heideggers aber nicht hier schloß, dafür geben die beiden Nachschriften (Moser und Weiß) Zeugnis. Der »zweite Abschnitt« des »Hauptteiles« ist daher der von Heidegger autorisierten Nachschrift von Simon Moser entnommen.

Soweit es der tatsächlichen inhaltlichen Ausführung der Vorlesung entsprach, habe ich mich eng an die von Heidegger gegebene Disposition für die Vorlesung gehalten. Die sehr lang ausgefallene Einleitung habe ich lediglich »Vorbereitender Teil« genannt und seinen ersten Teil »Hauptteil«, da nur er ausgearbeitet wurde. Die Großgliederung in Kapitel im »Vorbereitenden Teil« ist auch der Formulierung nach von Heidegger selbst übernommen, ebenso die Betitelung der beiden Abschnitte des »Hauptteiles«. Die Paragraphen-Einteil-

lung und deren Differenzierung wurde vom Herausgeber vorgenommen und ist jeweils in der Formulierung dem Heideggerschen Sprachgebrauch verpflichtet, das heißt, es handelt sich hier um Wendungen, die meist wortwörtlich in dem betreffenden Kontext auftauchen.

Für das Zustandekommen dieses Bandes bin ich der Hilfe von Herrn Prof. Dr. Walter Biemel im besonderen Maße verpflichtet, desgleichen auch Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frau Elfride Heidegger und Herrn Fritz Heidegger sowie Herrn Bernd-Friedemann Schultze für seine Mitarbeit beim Kollationieren des Textes. Für ihre Hilfe beim Lesen der Korrekturen danke ich Fräulein Eva-Maria Hollenkamp und Herrn Klaus Neugebauer.

Petra Jaeger